Enzo Traverso

akal

Revolución

Una historia intelectual

Akal / Reverso. Historia crítica / 12

Enzo Traverso

Revolución

Una historia intelectual

Traducción: Horacio Pons

ARGENTINA
ESPAÑA
MÉXICO

Este deslumbrante libro reinterpreta la historia de las revoluciones de los siglos XIX y XX componiendo una constelación de «imágenes dialécticas»: las «locomotoras de la historia» de Marx, los cuerpos sexualmente liberados de Alexandra Kollontai, el cuerpo momificado de Lenin, las barricadas y las banderas rojas de Auguste Blanqui, el derribo de la columna Vendome por la Comuna de París… Traverso conecta las teorías con las trayectorias existenciales de los intelectuales revolucionarios que las elaboraron, delineando sus perfiles como parias y marginados, desde Marx y Bakunin hasta Rosa Luxemburg y los bolcheviques, de Mao y Ho Chi Minh a José Carlos Mariátegui, C. L. R. James y otros espíritus rebeldes del Sur. Por último, analiza el entramado entre revolución y comunismo que tan profundamente ha marcado la historia del siglo XX.

«Brillante y hermoso. Ahora que existe este libro, es difícil saber cómo hemos podido vivir sin él». (China Miéville)

«Ofreciendo una de las meditaciones sobre la revolución menos sentimentales y menos reaccionarias jamás escritas, Traverso no viene a enterrar ni a alabar el impulso terrenal de "tomar el cielo por asalto", sino a entenderlo de nuevo. […] Para quienes anhelan elaborar un orden de cosas diferente, el relato de Traverso es esencial. Para quienes quieran reflexionar sobre lo que anima a las revoluciones o las hace naufragar, esta rara obra recorre el mundo y la bibliografía, reflexionando sobre Nom Pen y La Habana (y no solo sobre París y Moscú), y pensando con Weber, Arendt, Fanon y Constant (y no solo con Trotski, Lenin y Mao)». (Wendy Brown)

«Este brillante ensayo sobre las imágenes de las revoluciones es un experimento único que no tiene equivalente en la vasta literatura historiográfica sobre el tema. Inspirado en Marx, Trotski y Walter Benjamin, está construido como un montaje de imágenes dialécticas, que funcionan como lámparas que iluminan el pasado. Sin idealizar las revoluciones pasadas, Enzo Traverso quiere preservar, en esta investigación fascinante y heterodoxa, la memoria de la experiencia histórica». (Michael Löwy)

«¡Una perfecta combinación de autor y tema! Enzo Traverso es el académico marxista más dotado para presentarnos una apreciación magistralmente articulada de la desconcertante presencia de los conceptos e imágenes de las revoluciones en el imaginario político. Su asombroso conocimiento académico se exhibe con una elegancia magistral para revelar un rico tapiz de material de los siglos XIX y XX, junto con una multitud de actores y pensadores fascinantes». (Alan Wald)

Enzo Traverso es Susan and Barton Winokur Professor in the Humanities en Cornell University. Entre sus últimos títulos publicados destacan *El pasado, instrucciones de uso* (2007), *A sangre y fuego. De la guerra civil europea (1914-1945)* (2009), *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX* (2012), *Melancolía de izquierda. Después de las utopías* (2019), *Las nuevas caras de la derecha* (2018) y *Pasados singulares. El «yo» en la escritura de la historia* (2022).

Diseño de portada
RAG
Motivo de cubierta
Juan Hervás / artbyte.es Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.
Nota editorial:
Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.
Nota a la edición digital: Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.
Título original
Revolution. An Intellectual History © Enzo Traverso, 2021
© Verso, 2021
© Ediciones Akal, S. A., 2022
para lengua española Sector Foresta, 1

28760 Tres Cantos

Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-5326-2

Agradecimientos

Este libro se benefició en gran medida debido a un año sabático en Cornell University. La pandemia de COVID-19 cambió mis planes y tuve que cancelar varias estadías de investigación en Europa, sobre todo en París y Berlín, pero a la larga el aislamiento al que me vi obligado a someterme en Ithaca, Nueva York, demostró ser un útil retiro, provechoso para la meditación introspectiva y la escritura histórica. Fue una buena oportunidad para «vérmelas» con muchas ideas y experiencias: las ideas que conocí, adopté, defendí o critiqué en el pasado, y las experiencias acumuladas a lo largo de mi vida, desde mis primeros compromisos políticos en la década de 1970 hasta los debates intelectuales del siglo XXI. Nunca participé en una revolución –aunque sí viví en una época en que la revolución estaba en el aire–, pero muchas de las cuestiones y los dilemas que trato de reconstruir y analizar en esta obra han sido también los míos. Así, si bien mis puntos de vista sobre muchos problemas han cambiado, no hay duda de que la escritura de este libro interpeló mis recuerdos y a menudo sintonizó con mi experiencia vivida. Sin embargo, no lo he escrito como un «testigo» y tampoco para reconciliarme con el pasado; no adopto una actitud de arrepentimiento ni procuro ajustar las cuentas con adversarios o críticos. Simplemente, me siento parte de la historia que cuento, cargada como lo está de utopías, generosidad, fraternidad y grandeza, pero también de errores, ilusiones, engaños y, a veces, monstruosidades. Cuando se escribe la historia de las revoluciones es preciso ser consciente de los peligros de la subjetividad, que no puede reprimirse pero debe ser manejada, controlada y dominada. Recuerdo una interesante conversación con Tzvetan Todorov –un pensador a quien yo respetaba, a pesar de nuestras considerables discrepancias– en la que ambos admitimos que los italianos y los búlgaros no pueden mirar la historia del comunismo desde una óptica similar, por la sencilla razón de que están situados en observatorios muy diferentes y el comunismo no significa lo mismo en uno y otro país. No sé si he podido hacer un uso apropiado y fructífero de mi contexto existencial, que es limitado y enfáticamente particular, al mantenerlo a una distancia necesaria y, a la vez, ponerlo en juego como una herramienta analítica, pero sí sé que este ejercicio exige humildad y modestia. En lo que respecta a la revolución, el entusiasmo ingenuo, el juicio moral o la estigmatización ideológica han remplazado con demasiada frecuencia la comprensión crítica. No son estas las opciones por las que me he decantado, y mi libro no pretende transmitir las lecciones del pasado: es sencillamente un intento de conocimiento e interpretación críticos. Esa es la principal tarea que mi generación puede desempeñar en nuestros días.

En el proceso de escritura del libro, me di cuenta de la gran deuda que tenía con amigos, camaradas, académicos y autores: aquellos con quienes he

tenido discusiones fructíferas, así como aquellos a los que nunca conocí pero cuyas obras, no obstante, me han acompañado en mi trayectoria intelectual. Pensadores clásicos y estudiosos originales, pero también desconocidos activistas de base con los que me relacioné en varios países y diferentes momentos: todos ellos fueron importantes para mí. Llevaría demasiado tiempo mencionarlos aquí, pero debo mi agradecimiento a todos y cada uno de ellos.

El origen de este libro está en un par de seminarios de posgrado que tuve el placer de dictar en años recientes en Cornell University y, de manera más condensada, en otras universidades, tanto de Europa como de América Latina, sobre todo la Universidad Nacional de San Martín y el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en Buenos Aires, Argentina, en noviembre de 2018, y la Universitat de València, España, en enero de 2020. Estoy muy agradecido a mis estudiantes, así como a los colegas y buenos amigos que me invitaron a compartir y discutir mis ideas: Horacio Tarcus y Nicolás Sánchez Durá. Algunos capítulos se dieron a conocer como conferencias o presentaciones o se discutieron como documentos de trabajo en seminarios realizados en varias universidades y sociedades culturales: la Università degli Studi Roma Tre, en enero de 2018; Jour Fixe Lectures, Berlín, junio de 2017; la Université Libre de Bruxelles, octubre de 2017; la University of Texas, Austin, abril de 2019; la Universidad de Puerto Rico Río Piedras, mayo de 2019; la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, junio de 2019; la Universidad Nacional Autónoma de México, de la Ciudad de México, octubre de 2019, y la Fondazione Feltrinelli de Milán, enero de 2020. En relación con estas oportunidades, querría expresar mi gratitud a Chiara Giorgi, Gabriele Pedullà, Elfi Mueller, Mateo Alaluf, Jean Vogel, Benjamin C. Brower, Carlos Pabón, Antonio Monegal, Esther Cohen y David Bidussa. Una primera versión del capítulo VI, mucho más breve, se publicó en *South Atlantic Quarterly,* vol. 116, núm. 4, 2017, con el título de «Historicizing Communism: A Twentieth-Century Chameleon», y ulteriormente se tradujo al castellano y al alemán para ser incluido en dos libros colectivos: Juan Andrade y Fernando Hernández Sánchez (eds.), *1917. La Revolución rusa cien años después,* Madrid, Akal, 2017, y Jour Fixe Initiative Berlin (ed.), *Anti! Kommunismus. Struktur einer Ideologie,* Münster, Assemblage, 2017. También resumí algunas ideas del capítulo I en «Las locomotoras de la historia», incluido en Esther Cohen (comp.), *Imágenes de resistencia,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2020, donde las siguen los comentarios críticos de Aureliano Ortega Esquivel («Del progreso a su némesis: metáforas del ferrocarril»). Una primera versión del capítulo V, muy corta, apareció en castellano con el título de «El tortuoso camino de la libertad» en *La Maleta de Portbou,* núm. 38, 2019. Escrito en inglés, este libro se benefició de manera significativa con la revisión lingüística y la lectura crítica de Nicholas R. Bujalski y William R. Cameron, mis valiosos asistentes de investigación en Cornell University, a quienes

agradezco. En Verso, Lorna Scott Fox fue una notable revisora de textos, y le estoy muy agradecido. El apoyo de mi editor, Sebastian Budgen, fue esencial desde el primer momento.

Ithaca, Nueva York, abril de 2021

Introducción

Interpretar las revoluciones Las revoluciones proletarias […] se entregan constantemente a la autocrítica e interrumpen en reiteradas ocasiones su propio curso. Vuelven a lo que en apariencia ya se ha consumado para comenzar una vez más la tarea. Con inmisericorde exhaustividad, se burlan de los aspectos inadecuados, débiles y lamentables de sus primeros intentos; aunque parecen dar por tierra con su adversario, no hacen sino dejarlo cobrar nuevas fuerzas y volver a levantarse frente a ellas, más colosal que nunca; retroceden una y otra vez frente a la inmensidad indeterminada de sus propias metas.

Karl Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (1852) Hace muchos años, tras terminar de ver una exposición en el Musée du Louvre, me encontré de improviso, muy poco antes de la hora de cierre, en una sala vacía –todos los demás visitantes ya se habían ido–, frente a *La balsa de la Medusa* (1819), de Théodore Géricault. El impacto de ese notable momento ha perdurado, y todavía tengo un claro recuerdo de lo que sentí. Desde luego, conocía esa pintura, una de las obras más famosas del arte romántico del siglo XIX, pero ese encuentro inesperado me reveló una pieza completamente desconocida: admiraba una de las más potentes alegorías del naufragio de la revolución. No solo de la Revolución Francesa, la única en la que el pintor podía pensar mientras hacía esta obra maestra, sino también –y sobre todo– de las revoluciones del siglo XX, que acababan de fenecer en el momento de mi visita al Louvre. Muchos detalles de esa tela monumental cobraban un claro sentido para mí cuando los relacionaba con la historia revolucionaria moderna.

Las imágenes nos miran. Como ha explicado de manera magistral Horst Bredekamp, no son objetos pasivos o muertos entregados a nuestra mirada interpretativa. Son creaciones vivas cuyo significado trasciende las finalidades e intenciones de sus autores y, así, asumen una nueva realidad y una nueva significación con el paso del tiempo. Lejos de estar congelado, su significado cambia diacrónicamente, en la medida en que su potencial experimenta una renovación permanente. Como los textos literarios, viven en una relación dialógica con sus observadores: «Las imágenes no son pasivas. Son creadoras de toda clase de experiencias y acciones relacionadas con la percepción. Esta es la quintaesencia del acto icónico»[1].

A diferencia del *Angelus Novus* de Paul Klee, que Walter Benjamin interpretó a través de la contemplación de un paisaje de ruinas que no aparecía en el propio cuadro, la obra de Géricault ofrece una colección asombrosamente rica de elementos alegóricos que suscitan un insistente interrogante en el historiador de las revoluciones dos siglos después de su realización. La historia de esta tela es demasiado conocida para necesitar una amplia explicación. Titulada en un principio *Escena de un naufragio,* se expuso por primera vez en el Salón de 1819 y conquistó una celebridad internacional después de su exhibición en Londres el año siguiente[2]. Debe

su inspiración a un hecho que había generado una gran impresión algunos años antes: el naufragio de la fragata francesa *Medusa* en julio de 1816, durante un viaje a Senegal, adonde trasladaba oficiales, soldados y materiales para la nueva administración colonial. Al mando de un capitán incompetente designado bajo la Restauración debido a sus opiniones conservadoras y sus conexiones con la familia Borbón, encalló frente a la costa de África Noroccidental. En tanto que la mitad de la tripulación logró escapar en botes, 147 personas quedaron libradas a su suerte en una balsa improvisada construida rápidamente por los marineros. Cuando, dos semanas después, el bergantín *Argus* finalmente las rescató, solo quedaban 15 sobrevivientes. Estos dieron testimonio de la muerte y la desesperación que se habían apoderado de hombres completamente hambreados y deshidratados, lo cual había llevado a algunos a echar al mar a sus camaradas e incluso, víctimas de una intoxicación etílica tras consumir dos barriles de vino, al canibalismo. Objeto de un juicio, muchos testimonios y una exitosa crónica escrita por dos sobrevivientes, este naufragio se convirtió con rapidez en un mayúsculo acontecimiento hacia el final del reino de Luis XVIII. Géricault conoció en persona a los sobrevivientes y les pidió que posaran; dedicó muchos estudios al mar, el viento y las olas, e hizo frecuentes visitas a la morgue, de la que llevaba cadáveres a su estudio para captar el color de la piel. Su pintura, sin embargo, no es realista. Más que una imagen veraz del naufragio, es la representación de una tragedia humana que respeta los códigos estéticos del romanticismo y la pintura neoclásica. Lo significativo en su tela es la modificación de los sujetos retratados: en vez de reyes y figuras aristocráticas, *La balsa de la Medusa* exhibe la aflicción de personas comunes. Sus personajes son marineros, soldados, trabajadores, carpinteros, los representantes de las clases inferiores que no encontraron lugar a bordo de los botes y veleros en que otros se alejaron de la fragata.

Figura 0.1. Théodore Géricault, *La balsa de la Medusa,* 1819, óleo sobre tela, Musée du Louvre, París.

En su representación de esa balsa en un mar tormentoso, la tela se concentra en el contraste entre la desesperación y la esperanza: la desesperación que abruma a la tripulación y la esperanza de unos pocos de sus miembros que disciernen la silueta de una vela en el horizonte, la del bergantín *Argus* que ha de rescatarlos. Esa chispa de esperanza se personifica en un marinero negro que, con un pie sobre un barril vacío de vino, agita un jirón rojo, probablemente parte de su propia ropa. La tripulación entera está coronada por esta figura que, expresión de la energía muscular y la presencia física, contrasta con el agotamiento de sus compañeros. En la balsa real había, de hecho, un sobreviviente negro, un marinero llamado Jean-Charles, al que Géricault da los rasgos de Joseph, el modelo negro más conocido de su época en París[3]. Esta elección, que reflejaba con claridad las posturas abolicionistas del pintor, aludía a su proyecto de una ambiciosa tela contra el tráfico de esclavos, que nunca terminó. Agotado por la realización de *La balsa de la Medusa* y debilitado por la tuberculosis, murió en 1824.

En contraste con ese marinero negro que otea el horizonte frente a sí y de quien solo vemos la espalda, una segunda figura central de la pintura muestra su rostro. Más viejo que el resto de los personajes, parece indiferente tanto a la agonía del naufragio que lo rodea como al hálito de esperanza despertado por la vista de las velas del *Argus*. Claramente reminiscente del hombre condenado que aparece en *El Juicio Final* de Miguel Ángel (1534-1541) y una prefiguración, ya, de *El pensador* de Auguste Rodin (1904), esta figura tiene una actitud pasiva, estática y meditativa. Su rostro muestra una serena despreocupación; la barba blanca destaca su madurez y da al personaje un

tono de sabiduría. No oculta la cara y, a diferencia de los ojos del hombre condenado de Miguel Ángel, los suyos no delatan miedo; revelan, antes bien, un sentimiento de resignación. Su mano izquierda envuelve un cadáver pálido y frente a él yace el tronco de un hombre sin piernas, que recuerda el episodio de canibalismo antes mencionado. Si la balsa es la metáfora de un naufragio de la humanidad, nuestro hombre lo observa estoicamente como un acontecimiento ineluctable. No hay rescate. La búsqueda de la salvación, la que fuere, carece de sentido[4].

Muchas de las características de *La balsa de la Medusa* se convertirían en la fuente de interpretaciones alegóricas o se invocarían como ejemplos de prefiguración histórica. En 1848, Jules Michelet vio en la pintura de Géricault el espejo de una sociedad desgarrada entre la muerte y la esperanza, el pasado y el futuro: «Lo que él lanza al mar en esta balsa es la propia Francia, nuestra sociedad entera y completa»[5]. Ya no externalizada o desplazada hacia un terreno exótico o mitológico, la violencia atraviesa la identidad misma de Francia, de manera similar a lo que sucede en una revolución o una guerra civil[6]. En años más recientes, los historiadores del arte detectaron en esta obra maestra, como un mensaje que rompe las convenciones del neoclasicismo, la premonición del anticolonialismo y la liberación negra. Según Hugh Honour, esta pintura es la declaración más eficaz en favor del derecho de los negros a la libertad y la igualdad jamás hecha en toda la historia del arte occidental; una declaración visual en la cual, por primera vez, los negros están liberados «del estigma de inferioridad implícito en la iconografía abolicionista pura y dura»[7]. Desde una perspectiva diferente, Linda Nochlin captó en la obra de Géricault los signos de una «femineidad sin mujeres»: una descripción de lo femenino «separada de la representación de los cuerpos reales de las mujeres» y, en cambio, más bien evocada mediante la exposición de un conjunto de cuerpos masculinos «castrados» y «desempoderados». En otras palabras, esta «sinfonía del deseo masculino» y de hombres entremezclados es el opuesto exacto de un triunfo de la virilidad[8].

La figura sobresaliente de esta tela es un hombre negro –un símbolo de los miembros más oprimidos y denigrados de la raza humana en esos tiempos– que hace ondear como una bandera un jirón o un pañuelo rojo. Es el precursor de algo que en 1819 es de reciente aparición –la Revolución Haitiana– o todavía no existe: un movimiento insurgente de razas y clases sometidas. En la época, la bandera roja aún no se había convertido en un signo universal de rebelión. Sin embargo, la iconografía socialista y comunista de comienzos del siglo XX, con sus musculosos cuerpos proletarios que hacen ondear banderas rojas y rompen las cadenas de la opresión, proviene sin lugar a dudas de esta tradición neoclásica de representación de los cuerpos desnudos. Esa es una de las razones por las cuales, dos siglos después del Salón de París de 1819, *La balsa de la Medusa* puede verse al mismo tiempo como una potente alegoría del naufragio y un presagio de la revolución. ¿Cómo no ver en esa balsa los

restos de un movimiento que –al igual que la fragata que surca el océano– apuntaba a conquistar el futuro y terminó en un naufragio? ¿Cómo no ver en la incompetencia del capitán una alusión a los errores y las traiciones del estalinismo? ¿Cómo no intuir en los estremecedores testimonios de canibalismo en la balsa una metáfora de las reivindicaciones que devoran a sus propios hijos? ¿Cómo no comparar los motines en la balsa con las rebeliones contra los virajes autoritarios del socialismo, desde Kronstadt en 1921 hasta Budapest en 1956, desde Praga en 1968 hasta Gdansk en 1980?

Por otro lado, el impactante contraste entre el anciano que contempla pasivamente la catástrofe y el joven negro que agita con vigor un pañuelo rojo sugiere otro extendido dilema de nuestro tiempo: el conflicto entre la resignación y la esperanza, entre la capitulación y la búsqueda obstinada de una alternativa, entre el abandono y el renacimiento, entre la impotencia y la desesperación frente a un paisaje de derrotas y el esfuerzo desesperado por resistir. El bergantín *Argus* no es una garantía de rescate: varios testigos dijeron que, antes de llegar hasta la balsa, había desaparecido durante dos horas. En la pintura de Géricault es un punto diminuto apenas detectable en el horizonte. La liberación no es un inevitable final feliz sino una posibilidad remota, una probabilidad a la que debe apostarse sin ningún resultado previsible. Lucien Goldmann caracterizó el socialismo como una «apuesta», una apuesta basada en «el riesgo, el peligro de fracaso y la esperanza de éxito»[9]. La vela del *Argus* es «el *débil* poder mesiánico» del que, en palabras de Walter Benjamin, «estamos dotados», «como todas las generaciones que nos precedieron»[10]. Un débil poder mesiánico del que el socialismo se apoderó para transformarlo en una palanca destinada a cambiar la historia. En el siglo XX, esa palanca se tornó tan potente que muchos combatientes la tomaron erróneamente por un *telos* histórico irrefutable; pero el socialismo era el *Argus,* un salvador potencial, no la *Medusa,* la fragata conquistadora, y la revolución se bamboleó como una balsa en medio de un mar tormentoso.

A decir verdad, la pintura de Géricault ya había inspirado una representación alegórica del naufragio socialista. En 1919, el artista soviético V. V. Spasski hizo un cartel de propaganda para la Internacional Comunista que citaba de manera casi explícita la obra maestra de su ilustre predecesor francés. Producido por el gobierno –el encabezado menciona la República Socialista Federativa Soviética de Rusia–, el cartel muestra una pequeña balsa que, en lucha contra las olas no muy lejos de un barco naufragado, trata de llegar a una costa oscura solo iluminada por una luz brillante. Se trata de una balsa hecha con un libro, el *Manifiesto comunista:* la página izquierda reza «¡Trabajadores del mundo, uníos!», y en la derecha se menciona a su autor, Karl Marx. El náufrago solitario que aparece en el cartel es blanco, pero muestra su espalda desnuda y, de manera muy similar a *La balsa de la Medusa,* sostiene un pañuelo rojo. La inscripción debajo de la imagen es una dedicatoria: «Al Faro de la Internacional Comunista».

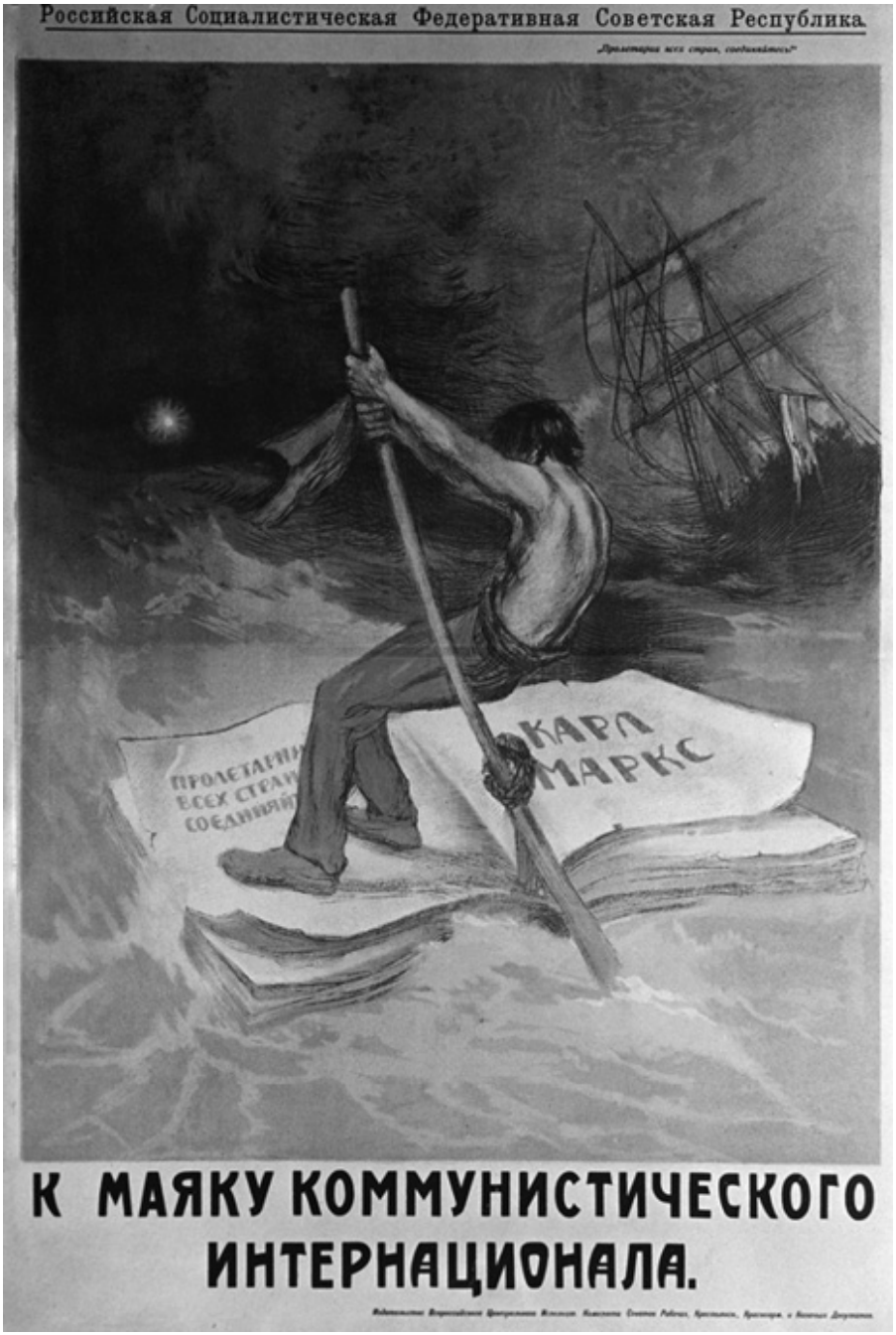


Figura 0.2. V. V. Spasski, «Hacia el faro de la Internacional Comunista», 1919, cartel soviético, Biblioteca Lenin, Moscú.

Es difícil decir qué se propone simbolizar ese barco naufragado: o bien el derrumbe del Imperio zarista, tal como lo sugiere la cinta amarilla de su

bandera desgarrada o, más probablemente, la Segunda Internacional, que destruyó cualquier forma de solidaridad proletaria durante la Gran Guerra. No obstante, el mensaje del cartel es claro: el futuro socialista no está en peligro, dado que la Internacional Comunista representa una luz de esperanza. Y el instrumento de ese salvamento es un texto: el *Manifiesto comunista*. Al final del siglo XX hemos experimentado un naufragio revolucionario similar, pero todavía no hay a la vista ningún faro.

Sin referirse a *La balsa de la Medusa,* Walter Benjamin esbozó una imagen comparable en 1936, cuando editó en el exilio, bajo el seudónimo de Detlev Holz, una colección de cartas de los pensadores más importantes de la Ilustración con el título de *Deutsche Menschen [Personajes alemanes]*[11]. En los ejemplares que dedicó a su hermana Dora y su amigo Gershom Scholem, presentaba el libro como un «arca, construida según el modelo judío», que él había echado al agua «cuando la inundación fascista comenzaba a crecer»[12]. El objetivo de Benjamin era el salvamento de la cultura alemana amenazada por el nazismo, y el prototipo judío de esa arca, sugería Scholem, era una herencia textual: Benjamin aludía al hecho de que, a lo largo de los siglos, «los judíos se refugiaron de las persecuciones en las Escrituras, el libro canónico»[13]. Desde este punto de vista, la balsa en forma de libro de Spasski también se construyó «según un modelo judío», dado que mostraba los escritos de Marx como un arca que permitía a la izquierda revolucionaria ofrecer resistencia a la ola nacionalista de 1914 y la traición de la socialdemocracia. El naufragio de las revoluciones del siglo XX, sin embargo, todavía espera un arca o una balsa en forma de libro. Su salvamento no exige la preservación fetichista de un legado intocado de experiencias y textos. Al contrario, implica una reelaboración crítica del pasado que no omita ni la teoría ni los libros canónicos, pero sin un arca o una balsa ese trabajo no puede llevarse a cabo.

El método que inspira este ensayo histórico sobre la revolución debe mucho a Karl Marx y Walter Benjamin. Fiel a la tradición intelectual de ambos, aborda la revolución como una interrupción repentina –y casi siempre violenta– del continuo histórico, una ruptura del orden social y político. Contra el relato «revisionista» que ha proliferado tras el derrumbe del socialismo real, cuya sabiduría profunda sostiene que para cambiar el mundo hay que construir el totalitarismo, el método mencionado apunta a rehabilitar el concepto de revolución como una clave interpretativa de la historia moderna. Se aparta sin embargo del marxismo clásico en la medida en que no adopta una mirada historicista. Ante todo, no describe la revolución como el resultado de una causalidad determinista o la consecuencia de una suerte de «ley» histórica. En muchos textos, Marx y Engels transforman el historicismo hegeliano en una teoría evolucionista de la historia como una sucesión lineal de modos de producción, que se extiende desde el socialismo primitivo hasta el socialismo moderno a través de siglos de opresión: esclavismo, feudalismo

y capitalismo. Según Marx, esta progresión histórica se produce debido al choque entre el desarrollo de las fuerzas productivas (la articulación compleja del trabajo humano, las máquinas, la tecnología y la ciencia aplicada a la economía), por un lado, y, por otro, las relaciones de propiedad de un modo dado de producción al cual corresponde un conjunto de superestructuras ideológicas y políticas. En un famoso pasaje del prólogo a su *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), Marx resume con mucha claridad esta visión determinista de la revolución: En una etapa determinada de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en conflicto con las relaciones de producción existentes o –en lo que no es más que una expresión jurídica de lo mismo– con las relaciones de propiedad dentro de cuyo marco habían funcionado hasta ese momento. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, esas relaciones pasan a ser sus grilletes. Comienza entonces una era de revolución social. Los cambios en el fundamento económico llevan tarde o temprano a la transformación de toda la inmensa superestructura[14].

Pero hay una segunda concepción de la revolución que recorre los escritos políticos de Marx. Esta se centra en la agencia humana y describe el pasado como el terreno de la lucha de clases. Sin dejar de lado la base material de los conflictos sociales, este enfoque evita el determinismo económico y hace hincapié en las potencialidades transformadoras de la subjetividad política. Mayormente relegada a un segundo plano en sus obras económicas, la lucha de clases late en cada página de sus ensayos políticos, desde los dedicados a las revoluciones de 1848 hasta los que se ocupan de la Comuna de París. En esos textos, la historia ya no es el resultado de «un proceso de historia natural» sino, más bien, la consecuencia de la acción, las pasiones, las utopías y los impulsos altruistas colectivos que se fusionan con los intereses egoístas, el cinismo y hasta el odio. Tal como Marx y Engels escriben en *La sagrada familia* (1844), la historia no hace nada, «no posee inmensas riquezas», «no libra batallas». Es el hombre, el hombre real, vivo, el que hace todo eso, el que posee y combate; la «historia» no es, por así decirlo, una persona aparte que usa al hombre como un medio para alcanzar sus propios fines; la historia no es otra cosa que la actividad del hombre en busca de sus metas[15].

En síntesis, la historia es un proceso permanente de producción de subjetividades. Las luchas de clases generan virajes históricos que trascienden sus premisas y no pueden explicarse exclusivamente por la necesidad económica o el sometimiento mecánico a factores estructurales. Desde la óptica de Marx, tanto las revoluciones como las contrarrevoluciones revelan la «autonomía de lo político»[16].

El entrelazamiento de la causalidad y la agencia, el determinismo estructural y la subjetividad política –dos claves explicativas que suelen estar separadas en los escritos de Marx– ha producido los más grandes logros de la historiografía marxista, de la *Historia de la Revolución Rusa* (1930-1932) de Trotski a *Los jacobinos negros* (1938) de C. L. R. James, y de *La lucha de*

clases en el apogeo de la Revolución Francesa (1947) de Daniel Guérin a *La revolución interrumpida* (1971) de Adolfo Gilly[17]. Aquí, me gustaría hacer algunas observaciones adicionales a la obra maestra historiográfica de Trotski, que constituye probablemente el paradigma de ese entrelazamiento metodológico.

No hay duda de que el jefe del Ejército Rojo escribió ese libro como una obra artística. En el prefacio al segundo volumen cita a Proust y Dickens y sostiene que el historiador, más allá de analizar la secuencia de los acontecimientos e interpretar los roles de los actores, tiene derecho a describir los sentimientos de estos. Para entender el pasado, no necesita someterlo a un procedimiento «anestésico», que neutralice los sentimientos de los protagonistas y suprima sus emociones. La risa y el llanto son parte de la vida, y los dramas colectivos que marcan el ritmo de la historia no pueden borrarlos. Los humores, las pasiones y los sentimientos de los individuos, las clases y las masas en acción merecen la misma atención con que Proust, a lo largo de decenas de páginas, sondea el estado de ánimo y la psicología de sus personajes. Un relato fiel de las batallas napoleónicas, escribe Trotski, debe ir más allá de la geometría de los campos y la racionalidad y la eficacia de las decisiones tácticas y estratégicas del Estado Mayor. Ese relato no debe pasar por alto las órdenes malinterpretadas, la ineptitud de los generales para leer un mapa o el pánico y hasta los cólicos de miedo que se apoderaban de soldados y oficiales antes del ataque[18].

Los rasgos salientes de la *Historia de la Revolución Rusa* están en su poderío narrativo, su aptitud de revivir los acontecimientos en toda su intensidad y de reconstruir el cuadro general por medio del entrelazamiento de la acción de los protagonistas y la amplitud de los grupos colectivos en movimiento. La ambición del libro se afirma desde el comienzo: «Para nosotros, la historia de una revolución es antes que nada la historia de la entrada contundente de las masas al terreno de la autoridad sobre su propio destino»[19]. La sincronización súbita entre los cambios acumulativos que tienen lugar a lo largo de decenios y el nuevo despertar de la conciencia colectiva produce un cataclismo que modifica el curso de la historia. Trotski dedica muchas páginas a analizar la crisis del régimen zarista, las contradicciones que se vivían en el gobierno provisional surgido del levantamiento de febrero y los conflictos ideológicos y políticos que separaban a los mencheviques de los bolcheviques y que volvieron a dividirlos en vísperas de la insurrección.

Sin embargo, los sujetos centrales de su relato son las masas revolucionarias. Estas no tienen nada que ver con las multitudes sumisas, manipuladas, disciplinadas, controladas y desempoderadas de las concentraciones fascistas y nazis. No son las masas «ornamentales» que llenan el escenario del totalitarismo moderno. Trotski se ocupó en otras obras de las raíces del fascismo. Las masas revolucionarias que describe en su libro son actores conscientes de la historia. Son las clases subalternas que, en

circunstancias históricas extraordinarias, derrocan un poder ya no abrumador e inexpugnable y toman el destino en sus manos, para reconstruir así la sociedad sobre nuevos cimientos. La revolución es un acto colectivo a través del cual los seres humanos se liberan de siglos de opresión y dominación. Probablemente después de leer el libro de Trotski –«creo que hace años que no consumo nada con un entusiasmo tal que me deja sin aliento», escribió en una carta[20]–, Walter Benjamin comparó las revoluciones con la fisión nuclear, un estallido capaz de liberar y multiplicar las energías contenidas en el pasado[21]. La visión que tiene Trotski de las masas no es en absoluto mística; Deutscher la distingue de la de Thomas Carlyle –y, podríamos agregar, la de Jules Michelet–, dado que, «en tanto que las multitudes de Carlyle solo se mueven impulsadas por la emoción, las de Trotski piensan y reflexionan»[22]. Corresponden a una visión marxista de la historia como un «proceso objetivamente condicionado» en el cual los seres humanos actúan sobre la base de sus propias decisiones, sus objetivos y sus pasiones, pero dentro de un marco dado, ni inmutable ni huidizo. Clarividentes o miopes, resueltas u ominosas, las acciones de los individuos aparecen en el libro de Trotski como agitaciones superficiales que descansan en el estrato mucho más sólido y profundo del movimiento de masas. En algunas circunstancias, pueden desempeñar un papel crucial –piénsese en el capítulo sobre Lenin–, pero aun en ese caso se las supone en completa sintonía con el humor general. La revolución es un terremoto que los seres humanos viven y encarnan colectivamente, y sobre el que personalidades individuales pueden, en mayor o menor medida, influir y dirigirlo, sin poder, empero, crearlo ni impedirlo.

Según Trotski, las revoluciones tienen sus propias «leyes» que regulan su desarrollo, y a las cuales se ajusta la acción de masas. Las «leyes de la historia» son una de las obsesiones de fines del siglo XIX, la era del positivismo triunfante, dentro de la cual nació y se desarrolló el marxismo ruso. Para Trotski, el entendimiento de esas leyes implicaba penetrar en los secretos de la historia y controlar el movimiento de esta. De resultas, la tarea del historiador marxista era ir tras «el descubrimiento científico de esas leyes»[23]. Desde este punto de vista, ya no hay separación alguna entre el historiador y el líder bolchevique, dado que ambos ponen de relieve, tanto en la acción como en la reconstrucción del pasado, un proceso objetivo dotado de su propia lógica interna. Una de esas «leyes», quizá la más importante, definía la historia como un largo camino gradual por el que Rusia pasaría del atraso al desarrollo, de Oriente a Occidente, de Asia a Europa. En su carácter de judío ruso que había nacido en un pueblo ucraniano y vivido durante muchos años como exilado en Londres, París, Viena y Nueva York, Trotski –al igual que muchos intelectuales rusos de su tiempo, incluido Lenin– era un partidario radical de la occidentalización. Su visión sobre la modernización del Imperio zarista, sin embargo, estaba en armonía con la de Marx, que él todavía desconocía[24]. Lejos de ser lineal, el camino que llevaría a Rusia de Oriente a Occidente era tortuoso y contradictorio, y debía su forma al «desarrollo

desigual y combinado» del capitalismo global: las ideas más avanzadas y las formas sociales más modernas se mezclaban con un primitivismo y un profundo oscurantismo más que centenarios. Rusia no era una isla sino un eslabón en una cadena que inscribía su destino en el futuro de Europa y el mundo. De ello se desprendía que el socialismo podía, con un poderoso impulso, saltearse en Rusia las etapas del capitalismo industrial que se había difundido por toda Europa Occidental a lo largo de cuatro siglos. La concepción de la historia rusa como parte de una totalidad «dialéctica» –Trotski había formulado sus principios en *Resultados y perspectivas,* de 1906[25]– no estaba tan alejada de la de Marx, como veremos más adelante; Trotski se limitaba a hacer hincapié en la «diferencia de los ritmos», sin cuestionar la dirección general del proceso histórico.

Un monumento historiográfico como la *Historia de la Revolución Rusa* tiene algo de paradójico. Tal cual señalaba en la introducción, Trotski había escrito esta obra maestra como historiador, no como testigo, y verificado cuidadosamente todos los hechos y las fechas de su reconstrucción, pero el espíritu de ese acontecimiento histórico recorre las páginas de su libro. Solo un testigo de esa experiencia –que era por otra parte uno de sus principales actores– podría haber captado su dimensión épica, la fuerza imponente de una acción colectiva que cambia la historia. Había escrito el libro en Turquía, donde vivía desterrado y vencido, pero su mirada seguía siendo la de un vencedor. Describía una revolución triunfante con el entusiasmo intacto de sus actores y la confianza en sí mismo de un adalid que tiraba con desprecio a sus adversarios –incluidos viejos amigos y camaradas, como Julius Mártov– al «cubo de basura de la historia»[26]. Stalin había subido al poder y Trotski estaba en el exilio, pero el proceso revolucionario no se había agotado. La revolución atravesaba sus etapas termidoriana y bonapartista, pero aún no estaba derrotada. Él creía en las «leyes de la historia» porque Octubre de 1917 había sido su campo de pruebas. Esta combinación única de elementos personales e históricos hacía de su libro un logro singular.

Hoy, la descripción de la revolución como un relato épico cuyo temperamento se ha transmitido pero no vivido directamente es una hazaña de la que solo son capaces unos pocos escritores sobresalientes. Así sucedió, en época reciente, con dos libros notables dedicados a las revoluciones francesa y rusa, escritos respectivamente por Éric Hazan y China Miéville[27], pero estas obras no se proponen describir las «leyes de la historia». Tampoco lo hace una obra maestra historiográfica como *Las Furias* (2000), de Arno J. Mayer, sin lugar a dudas el libro más importante sobre la revolución publicado en los últimos cincuenta años, cuyo escrutinio analítico es mucho más crítico que apologético[28]. Y sobre todo, estas obras no inscriben las revoluciones en una progresión histórica: Francia en 1789, Haití en 1804, Europa continental en 1848, París en 1871, Rusia en 1917, Alemania y Hungría en 1919, Barcelona en 1936, China en 1949, Cuba en 1959, Vietnam en 1975 y Nicaragua en 1979, para mencionar únicamente los acontecimientos más

relevantes o conocidos. Esta impresionante sucesión de levantamientos e insurgencias populares no constituye un ascenso irresistible que pueda deberse a una necesidad causal: todas las revoluciones trascienden sus propias causas y siguen su propia dinámica que cambia el curso «natural» de las cosas. Son *invenciones* humanas, que no revelan ningún suceso ineluctable sino que, antes bien, construyen la memoria colectiva como los hitos de una constelación significativa. La creencia en que forman parte del tiempo regular y acumulativo de la progresión histórica fue uno de los malentendidos más grandes de la cultura de izquierda del siglo XX, cargada demasiado a menudo con el legado del evolucionismo y la idea del Progreso.

En nuestros días, una extendida tendencia –presente incluso entre académicos de izquierda– se limita a invertir el sentido de la flecha de las viejas «leyes de la historia» para presentar la derrota de las revoluciones como su inevitable resultado. El amargo y resignado veredicto de Eric Hobsbawm, que rindió homenaje póstumo a Plejánov y otros enemigos del bolchevismo, está cargado con un fuerte sabor a necesidad histórica: «La tragedia de la Revolución de Octubre consistió precisamente en que solo podía producir esa clase de socialismo despiadado, brutal y dirigista»[29]. Yo creo antes bien, con China Miéville, que «Octubre es aún el punto cero de las discusiones sobre un cambio social fundamental y radical. Su degradación no era un dato inevitable ni estaba escrita en ninguna estrella»[30]. Y creo también con él que un camino diferente no estaba escrito de antemano ni sería evidente para nosotros, un siglo después de ese gran intento de tomar el cielo por asalto: «Esa historia, y sobre todo los interrogantes que surgen de ella –las urgencias del cambio, cómo es este posible, los peligros que lo acechan–, se extienden vastamente más allá de nosotros»[31].

Las revoluciones son la respiración de la historia. Rehabilitarlas como hitos de la modernidad y momentos prototípicos del cambio histórico no significa idealizarlas. Su susceptibilidad al recuerdo lírico y la representación icónica no deben impedir que una mirada crítica capte no solo sus rasgos liberadores sino también sus vacilaciones, sus ambigüedades, sus caminos erróneos y sus retiradas, pertenecientes todos ellos a sus múltiples y contradictorias potencialidades e incluidos todos ellos en su intensidad ontológica. La clasificación canónica de las revoluciones según sus fuerzas sociales y sus objetivos políticos –revoluciones religiosas, burguesas, proletarias, campesinas, democráticas, socialistas, anticoloniales, antimperialistas, nacionales y hasta fascistas– no ayuda, en realidad, a los historiadores deseosos de aprehender su dimensión emocional, que a menudo cruza los límites tanto cronológicos como políticos. Como rupturas dramáticas –y en la mayoría de los casos violentas– en el continuo de la historia, las revoluciones se viven con intensidad. Al hacerlas, los seres humanos despliegan una cantidad de energías, pasiones, afectos y sentimientos mucho más grande de lo que es normal en la vida corriente. Esa es una de las razones

por las cuales la mayoría de las revoluciones contienen o producen giros estéticos. La Revolución de Octubre generó una efervescencia y una transformación extraordinarias en el reino del arte, con el florecimiento de corrientes de vanguardia como el futurismo, el suprematismo y el constructivismo. En 1918-1919, la caída del Imperio alemán y el levantamiento espartaquista en Berlín coincidieron con el dadaísmo y, a comienzos de los años veinte, el surrealismo proclamó el imperativo de combinar el derrocamiento del orden establecido con una liberación espiritual de las fuerzas del inconsciente y los sueños. Pasar por alto la carga tormentosa y febril de las revoluciones es simplemente malentenderlas, pero, al mismo tiempo, reducirlas a estallidos de pasiones y odios sería igualmente engañoso. Esa malinterpretación se cometió en una exposición, *Soulèvements,* que, aunque notable por muchos motivos, privilegió los aspectos estéticos de los levantamientos al extremo de desdibujar su naturaleza política. El hecho de captar la elegancia de un gesto que reproduce la belleza de una actuación atlética no echa luz sobre su significado político. La ilustración de la portada del catálogo muestra a un adolescente que arroja una piedra. Se lo captura en el instante preciso de lanzarla, con el cuerpo extendido por ese esfuerzo. Una sensación de ligereza fusionada con la armonía corporal impregna esta imagen del fotógrafo Gilles Caron[32]. Si observamos los levantamientos a través de una lente puramente estética, el hecho de que este joven sea un unionista que participa en un disturbio anticatólico en Londonderry, en 1969 –como explica el pie de la foto–, se convierte en un detalle nimio. Por eso, al destacar el poder emocional de las revoluciones, este libro nunca olvida que estas son acontecimientos esencialmente sociales y políticos en los cuales el afecto está siempre entrelazado con otros elementos constitutivos.

Si pasamos de la estética a la historia, otros enfoques son igualmente dudosos, como el difundido concepto de «revolución fascista». George L. Mosse acierta al destacar que el fascismo se proyectaba hacia el futuro y tenía una cosmovisión coherente, como una alternativa tanto al liberalismo clásico como al comunismo. Promovía sin duda un conjunto de mitos, símbolos y valores que le daban un carácter «revolucionario» y le permitían movilizar a las masas por medio de su «nacionalización»[33]. Y abusaba de la retórica revolucionaria: no hay más que pensar en las pomposas celebraciones del décimo aniversario de la «revolución fascista» que tuvieron lugar en Italia en 1932, diez años después de la «Marcha sobre Roma»[34]. Sin embargo, el fascismo nunca lideró ninguna auténtica revolución. Tanto el fascismo italiano como el nacionalsocialismo alemán suprimieron el Estado de derecho, destruyeron la democracia y establecieron un régimen político completamente nuevo –totalitario–, pero llegaron al poder por la vía legal: Mussolini fue designado primer ministro por el rey italiano Víctor Manuel iii, y Hitler se convirtió en el canciller alemán al acceder a ese cargo por disposición de Paul von Hindenburg, el presidente de la República de Weimar. Su «sincronización» *(Gleichschaltung)* de la política y la sociedad fue posterior.

En España, Franco tomó el poder al cabo de tres años de sangrienta guerra civil, pero tampoco él dirigió una revolución: la revolución española fue el producto de la movilización espontánea de las masas contra su golpe. A pesar de su retórica revolucionaria, el fascismo exhibió con claridad un carácter contrarrevolucionario.

El golpe de Franco fue descripto por sus actores como un *levantamiento,* una circunstancia que señala la ambigüedad de esta palabra y la distingue de una verdadera revolución. Al destacar la discrepancia conceptual que separa la revuelta o la rebelión de la revolución, Arno J. Mayer las opone como sucesos casi antagónicos. Las revueltas, explica, tienen sus raíces en «la tradición, la desesperación y la desilusión». Designan a enemigos concretos y tangibles a quienes transforman en chivos expiatorios. La meta de la revuelta no es derribar un régimen político: es, más bien, cambiar a sus representantes; de ordinario, sus blancos son individuos, no clases o instituciones, y tampoco el poder en sí mismo. Por eso tienen un horizonte limitado y son de corta duración: pueden ser endémicas, apunta Mayer, pero siempre están territorialmente circunscriptas. Las revoluciones, al contrario, suscitan esperanzas motivadas por ideologías y proyecciones utópicas; con frecuencia las llevan a cabo fuerzas que encarnan proyectos políticos, como los jacobinos o los bolcheviques. Tienen la aspiración consciente de cambiar el orden social y político[35]. En síntesis, expresan grandes ambiciones, a veces de carácter universal, como lo prueban tanto la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789 como la Revolución de Octubre, que aspiraba a extender su influencia a escala internacional, más allá de las fronteras rusas y europeas. Fundada en 1919, la Internacional Comunista fue el instrumento de esa intención universal.

Si bien siempre habrá debates en torno de dónde trazar la línea divisoria entre rebelión y revolución, todavía es útil hacer la distinción. La celebración de las rebeliones implica hipostasiar su momento lírico, cuando la gente se levanta y actúa; interpretar las revoluciones implica inscribir su surgimiento disruptivo en un proceso de destrucción creativa, cuando se destruye un orden y se construye otro nuevo. Como las rebeliones, empero, las revoluciones no siempre son alegres y apasionantes. Muchos actores las describen como momentos maravillosos de ingravidez, cuando los seres humanos se ven habitados de improviso por la sensación de superar la ley de la gravedad y, desechando todas las formas heredadas de sometimiento y obediencia, se convierten en amos de su destino. Pero las revoluciones también pueden tomar su fuerza de la desesperación o quedar atrapadas en sus contradicciones. Pueden tornarse trágicas o revelar tempranamente su lado oscuro. Jules Michelet describe los grandes momentos de la Revolución Francesa como erupciones de violencia que, a la manera de una ola, liberaban las frustraciones y la furia reprimidas durante demasiado tiempo. En el siglo XX, las fotografías registraron la carga emocional de las acciones colectivas y, con ello, revelaron tanto su espíritu extático y eufórico como la profundidad

de su desesperación. Las caras sonrientes de los insurrectos de París y Milán en agosto de 1944 y abril de 1945, o de La Habana en diciembre de 1958, contrastan con los semblantes serios de los trabajadores insurgentes de Berlín en enero de 1919. El levantamiento del gueto de Varsovia, en abril de 1943, generó sin duda en sus combatientes una sensación de autoconfianza y orgullo –resistieron un mes contra un poderoso ejército–, pero no podía suscitar esperanza ni un alborozo colectivo. De ese acontecimiento solo tenemos las imágenes tomadas por sus verdugos, que muestran a hombres y mujeres jóvenes prontos a morir luego de su captura[36]. A comienzos de 1943, los miembros de la Organización Judía de Combate difundieron un volante en el que se anunciaba su gesta: «Todos están dispuestos a morir como seres humanos»[37]. Cuarenta años después del levantamiento, Marek Edelman, uno de sus líderes, lo recuerda de esta manera: La mayoría estaba a favor de un levantamiento. Después de todo, la humanidad había coincidido en que morir con las armas en la mano era más hermoso que morir sin ellas. En consecuencia, seguimos ese consenso. En la Organización Judía de Combate solo quedábamos doscientos veinte. ¿Se puede siquiera llamarlo un levantamiento? La cuestión solo era, en definitiva, que no nos dejaríamos masacrar cuando nos llegara la hora. No era nada más que una elección del modo de morir[38].

Un aura trágica también puede rodear las revoluciones por razones menos nobles. La entrada de las fuerzas de los jemeres rojos a Nom Pen, en abril de 1975, fue sin lugar a dudas una revolución: un movimiento guerrillero nacionalista provocó la caída de un régimen neocolonial, se instaló un nuevo poder y se puso en marcha una radical transformación de la sociedad. También fue el inicio de cuatro años de terror y muerte: la capital fue evacuada de inmediato. No era un festival de los oprimidos, era el primer día de una pesadilla. Y el epílogo extremo y paroxístico de un paradigma militarizado de la revolución que había desdibujado los límites entre resistencia y opresión, lucha liberadora y guerra civil despiadada. El horror de la Camboya de los jemeres rojos fue con seguridad un espejo de la monstruosa simbiosis del nacionalismo y el estalinismo, pero también el resultado de una prolongada historia de dominación y más de una década de bombardeos intensivos. Nom Pen fue ocupada por un ejército de combatientes muy jóvenes procedentes de la jungla, donde no habían conocido otra cosa que las atrocidades de la guerra. Según Ben Kiernan, su historiador más reputado, el régimen de Pol Pot surgió de una revolución indígena producida en un contexto explosivo: «No habría conquistado el poder sin la desestabilización económica y militar de Camboya producida por Estados Unidos, que se inició en 1966»[39]. Pero el caso camboyano –una revolución que desde el comienzo resultó una muestra de totalitarismo y genocidio– fue más paroxístico que paradigmático.

Las rebeliones pueden convertirse en revoluciones si pasan de la indignación a la transformación consciente del estado de las cosas, pero las

revoluciones pueden asimismo destruir –en palabras de Antonio Negri– el «poder ontológico» de los levantamientos[40]. La gente se levanta, señala Judith Butler, con energía, fuerza e intenciones compartidas[41]. Las revoluciones son revueltas conscientemente orientadas hacia un cambio radical. Como veremos en un capítulo de este libro, sus cuerpos difieren de manera significativa. Las revueltas, como los disturbios y las turbulencias, surgen de las *multitudes:* concentraciones transicionales y mayormente efímeras de personas que –como lo destacó de manera meticulosa Elias Canetti[42]– actúan espasmódicamente hasta una explosión final que, como una descarga, precede a su disgregación. Las revoluciones, por su parte, suelen ser realizaciones conscientes de sujetos colectivos.

El objeto de este libro es la revolución para bien o para mal. No elige las buenas revoluciones en desmedro de las malas, una distinción que a menudo es ardua o estéril, dado que las revoluciones no son acontecimientos fijos y unívocos listos para ser iconizados o demonizados; son experiencias vivas que cambian sobre la marcha y, en la mayoría de los casos, ignoran sus resultados debido al mero hecho de que su dinámica es impredecible. Más que un juicio moral, una idealización ingenua o una condena intransigente, merecen una comprensión crítica. Esa es la mejor manera de captar su significado histórico y transmitir su legado. En una famosa frase, Marx dijo que las revoluciones modernas no pueden extraer su «poesía del pasado», mientras que Benjamin detectaba su motor oculto en un deseo de redención de los vencidos, el «acuerdo secreto entre las generaciones pasadas y la presente»[43]. Lo que ocurre es probablemente que las revoluciones titubean en el filo de la navaja entre ambas temporalidades: rescatan el pasado al inventar el futuro.

A diferencia de la mayoría de los estudios sobre las revoluciones, este ensayo no dedica un capítulo específico a la controvertida cuestión de la violencia. Son múltiples las razones de su ausencia, que no se debe a ninguna estrategia de evitación. La más importante es que la violencia revolucionaria recorre sus páginas como una presencia abrumadora, ya sea explícita o subterránea. Con pocas excepciones, las revoluciones son erupciones violentas. La violencia está inscripta en sus genes e incorporada a su estructura ontológica. Las revoluciones pacíficas son la excepción, no la regla, y en muchos casos no son sino las precursoras de estallidos postergados. En 1974, la Revolución de los Claveles portuguesa fue pacífica porque la desencadenó un sector del ejército, y quince años después las llamadas «revoluciones de terciopelo» de Europa Central se produjeron sin derramamiento de sangre porque las fuerzas represivas ya habían sido neutralizadas en la Unión Soviética. En 2011, la juventud insurgente egipcia derrocó pacíficamente a Mubarak y su dictadura, pero su incapacidad para desmantelar el aparato represivo estatal llevó en última instancia a la restauración de un régimen militar. En otros países árabes, de Libia a Yemen y Siria, las revoluciones se transformaron rápidamente en guerras civiles.

Una segunda razón de la ausencia de un capítulo sobre la violencia es más directamente historiográfica. Los historiadores conservadores escriben a la manera de fiscales que estigmatizan las revoluciones como una –e incluso, con mayor frecuencia, como *la*– fuente del totalitarismo moderno. Por lo común se dividen en dos categorías: los apologistas no declarados del fascismo y los representantes de un saber político fuertemente asociado a los postulados del liberalismo clásico. Los apologistas encubiertos del fascismo –piénsese en académicos como Ernst Nolte en Alemania, Stéphane Courtois en Francia o Pío Moa en España– presentan la revolución como el origen del mal. Los jacobinos inventaron un proyecto de exterminio político (Courtois) [44] y Lenin se especializó en «gasear a la gente» (Hélène Carrère d'Encausse)[45]; los bolcheviques llevaron a la práctica un genocidio de clase que luego copiaron los nazis (Nolte, Courtois)[46], y Franco salvó a España del comunismo, que utilizaba el Frente Popular como su caballo de Troya (Moa)[47]. Para académicos conservadores como François Furet, por otro lado, la Revolución Francesa fue el estallido de una pasión política demencial y la Revolución de Octubre, un accidente histórico que obstruyó la evolución natural de las sociedades occidentales hacia la economía de mercado y la democracia liberal. Tras comenzar por condenar el Terror como un «derrape» *(dérapage),* Furet llegaría en última instancia a la conclusión de que la propia Revolución Francesa había sido un error, porque el surgimiento del liberalismo moderno no requería ese estallido de violencia[48]. Todos estos autores tienden a presentar la violencia revolucionaria como el resultado de un imperativo ideológico o una prescripción política. Según Martin Malia y Richard Pipes, la guerra civil rusa fue el resultado del fanatismo ideológico y la voluntad totalitaria de Lenin y Trotski; la reacción aristocrática y la coalición internacional antibolchevique tenían un papel desdeñable en su explicación de la violencia endémica que devastó la Rusia revolucionaria entre 1918 y 1921[49]. Todos ellos consideran el Terror como la expresión más genuina de la «ideocracia» jacobina y bolchevique.

El exceso, el fervor y el fanatismo son rasgos de la revolución –un hecho que nadie podría negar con seriedad–, pero como sus productos, no como sus causas. Es la propia revolución la que los engendra, sencillamente porque las revoluciones no pueden hacerse por decreto. El fanatismo y la ideología, desde luego, pueden ser performativos y cumplen de modo infalible un papel en las revoluciones, pero son incapaces de producirlas. Ni falta hace decir que las revoluciones exigen mentes libres y críticas dispuestas a denunciar sus excesos, su autoritarismo o sus callejones sin salida, pero ni siquiera los asesores más ilustrados pueden impedir la coerción y la violencia. Y la furia revolucionaria suele ser el resultado demorado de décadas o siglos de opresión, explotación, humillación y frustración: la explosión repentina de un polvorín creado con el paso del tiempo. Por otra parte, lo que los enemigos describen como fanatismo es con frecuencia un conjunto de políticas coercitivas que canalizan y controlan esa violencia espontánea, en vez de

permitir que se manifieste sin límites hasta su propio agotamiento. En la mayoría de los casos, la crítica conservadora de la violencia revolucionaria ignora a conciencia el potencial explosivo incubado a lo largo del tiempo. En cuanto a la crítica libertaria, rara vez explica cómo podrían las revoluciones evitar la coerción o preservar una completa libertad sin ser destruidas.

El fanatismo tiene un papel en la política revolucionaria cuando la violencia se convierte en una forma de gobierno, se vuelve incontrolable y la represión comienza a funcionar por su propia cuenta como un motor. Esto sucedió en las revoluciones francesa y rusa, durante los periodos de terror de 1793-1794 y 1918-1921, pero en estos casos la política del Terror radicalizaba una violencia ya inscripta en sus respectivos contextos históricos. Así, condenar los excesos y las desviaciones criminales del Terror revolucionario es algo tan obvio y necesario –si bien más fácil retrospectivamente que durante una guerra civil– como inútil y erróneo es exorcizar la violencia, en la medida en que esto no produzca ninguna comprensión crítica. Con ello se explican tanto la famosa observación de Marx sobre la violencia en cuanto «partera de la historia» como la concepción de Fanon de la biopolítica revolucionaria como una «contraviolencia» que desintoxica *(la violence désintoxique)*[50]. Psiquiatra, el autor de *Los condenados de la tierra* (1961) comparó la opresión colonial con un problema de atrofia o contracción muscular permanente, cuya agresividad confinada estallaba inevitablemente en una liberación de la violencia. Si «el colonialismo no es una máquina pensante ni un cuerpo dotado de facultades racionales», sino «la violencia en su estado natural», no es de sorprender que «solo ceda cuando se lo enfrenta con una violencia más grande»[51]. A partir de ahí, destaca Fanon, «el hombre colonizado encuentra su libertad en y por medio de la violencia»[52]. Estas evaluaciones referidas a la violencia desplegada por los sujetos colonizados podría extenderse –como sugiere el propio Fanon– a muchos otros pueblos oprimidos, desde los campesinos europeos bajo el Antiguo Régimen hasta los judíos en los guetos nazis, cuya «tanatoética»[53] –morir plenamente armados– también expresaba una forma singular de emancipación corporal a través de la lucha.

En 1919, al llevar su diario en Petrogrado mientras el poder soviético parecía al borde del derrumbe a raíz de la ofensiva de la Guardia Blanca y la coalición internacional, Victor Serge describía una situación dramática en la que las armas eran la única voz audible: Cuando toman por sorpresa a los comisarios, militantes o comandantes rojos, los fusilan invariablemente. Por nuestra parte, no perdonamos a exoficiales ni suboficiales de ningún tipo. Guerra a muerte sin hipocresías humanitarias; no hay Cruz Roja y no se permite la intervención de camilleros. Guerra primitiva, guerra de exterminio, guerra civil[54].

Esta es una elocuente descripción de la violencia como parte de la estructura ontológica de la revolución: un conflicto irreductible, podríamos decir en términos schmittianos, entre amigo y enemigo. Las revoluciones son

erupciones históricas. En los tiempos revolucionarios, la teoría de las normas, el Estado de derecho, las libertades constitucionales, el pluralismo, la ética de la discusión y las filosofías de los derechos humanos se abandonan, se ignoran y se entierran como vestigios inútiles de una era anterior. Sin tratarse por cierto de una virtud, es empero un hecho, y vale también para las revoluciones que reivindican la libertad y restablecen o instauran la democracia. La tragedia de las revoluciones radica en la fatal metamorfosis que las impulsa de la liberación a la lucha por la supervivencia y, finalmente, a la creación de un nuevo régimen opresivo: de una violencia emancipadora a una violencia coercitiva. Todavía no se ha encontrado la clave para preservar de manera duradera su potencial liberador, pero esta no es una buena razón para condenar la liberación en sí misma. Sea como fuere, a las revoluciones no les importa el derecho, y esto, tanto para bien como para mal. No hace falta compartir el mesianismo de Walter Benjamin o la teoría del mito de Georges Sorel para entender la revolución como la expresión de una violencia «destructora del derecho», que es la premisa para el surgimiento de una nueva soberanía[55].

Este libro no describe las revoluciones según una línea cronológica, aun cuando su periodización y su interpretación histórica se mencionan de manera reiterada y son objeto de una discusión crítica. Su metodología radica en el concepto de «imagen dialéctica», que aprehende al mismo tiempo una fuente histórica y su interpretación. Walter Benjamin lo elaboró en el *Libro de los pasajes,* su obra inconclusa iniciada en 1927, pero el concepto tiene algunas afinidades con la teoría de las imágenes tanto de Aby Warburg como de Siegfried Kracauer[56]. Sin compartir del todo la fascinación de Benjamin por las ruinas, encontré en sus observaciones críticas muchas sugerencias útiles para interpretar las revoluciones derrotadas. Esto implica una mirada subyugada que explica a la vez mi simpatía por León Trotski como figura histórica y mi distancia crítica –crítica, sí, pero imbuida de admiración– con respecto a su *Historia de la Revolución Rusa*.

Comprender la historia, sostenía Benjamin, implica contemplar el pasado a través de su «visualidad» *(Anschaulichkeit)* y fijarlo «perceptivamente»[57]. Como las revoluciones son «saltos dialécticos» que hacen estallar el «continuo de la historia», escribir su historia supone captar su significación mediante imágenes que las condensen: el pasado «cristalizado como una mónada»[58]. Las imágenes dialécticas surgen de la combinación de dos procedimientos esenciales de la investigación histórica: la recopilación y el montaje. Esto significa, según la perspectiva benjaminiana, «ensamblar construcciones de gran escala con los componentes más pequeños y recortados con mayor precisión. De hecho, descubrir en el análisis del pequeño momento individual el cristal del acontecimiento total»[59]. El convoluto N del *Libro de los pasajes,* dedicado a la teoría del conocimiento, incluye una cita del estudio de André Monglond sobre el romanticismo (1930): «El pasado ha dejado imágenes de sí mismo en textos literarios, unas

imágenes que son comparables a las impresas por la luz en una placa fotosensible. Solo el futuro posee reveladores lo bastante activos para examinar esas superficies a la perfección»[60]. Ese es el procedimiento que adoptamos: interpretar las revoluciones de los siglos XIX y XX mediante el ensamblaje de imágenes dialécticas. Bien puede resultar que hoy, en el siglo XXI, tengamos esos potentes reveladores: esa es nuestra ventaja epistemológica. Las imágenes dialécticas no son imágenes especulares; no son las vistas reflejadas de acontecimientos pasados, son lámparas que echan luz sobre el pasado[61]. Este libro se acerca a las imágenes de las revoluciones tal como Marx escrutaba las formas económicas del capitalismo: no como objetos cuidadosamente observados a través de la lente de un microscopio, sino más bien, como él explicó en su prefacio a *El capital* (1867), como una totalidad de relaciones sociales capturadas por abstracciones[62].

El presente libro, entonces, reúne los elementos intelectuales y materiales de un pasado revolucionario disperso y a menudo olvidado a fin de volver a articularlos en una composición significativa hecha de imágenes dialécticas: locomotoras, cuerpos, estatuas, columnas, barricadas, banderas, sitios, pinturas, carteles, fechas, vidas singulares, *etc.* En cierta medida, aun los conceptos se abordan como imágenes dialécticas, en la medida en que surgen en sus contextos específicos como cristalizaciones intelectuales de necesidades políticas y una conciencia (o un inconsciente) colectiva. Por eso, en vez de tener un papel meramente decorativo, las numerosas imágenes que ilustran el libro proporcionan pruebas esenciales de su demostración. Al reexaminar el estatus del concepto de revolución tanto en la teoría política como en la historia intelectual, esta obra lo investiga por medio de un entrelazamiento con imágenes, recuerdos y esperanzas. De ahí que conecte constantemente ideas y representaciones, atribuyendo igual importancia a las fuentes teóricas, historiográficas e iconográficas. Este enfoque devela y enfatiza la relevancia del pasado para un radicalismo de izquierda, mucho más allá del legado de modelos políticos agotados (partidos, estrategias) que merecen historizarse y entenderse críticamente en vez de renovarse o restaurarse. Esto también explica la estructura del libro: un montaje de imágenes dialécticas, en lugar de un procedimiento convencional de reconstrucciones lineales. Debido a la gran amplitud de sus fuentes, no escapa a cierto grado de eclecticismo –conscientemente asumido– que resalta la diversidad de sus objetos. Ese es el precio que debe pagarse cuando los historiadores se convierten en «traperos»[63]. Pueden ordenar y clasificar los objetos que se amontonan en su taller, pero saben que esa operación de montaje no es un orden definitivo; el lugar adecuado de muchas cosas no depende de sus decisiones, que son simplemente una apuesta por el futuro.

Durante el siglo XX nos acostumbramos a las victorias y derrotas como enfrentamientos militares: las revoluciones conquistaban el poder por las armas, las derrotas adoptaban la forma de golpes militares y dictaduras

fascistas. La derrota que sufrimos a comienzos del siglo XXI, sin embargo, debe evaluarse conforme a criterios diferentes. El capitalismo ha ganado porque logró modelar nuestra vida y nuestro *habitus* mental y consiguió imponerse como un modelo antropológico, un «modo de vida». Los más poderosos ejércitos no son invencibles. Los campesinos de Vietnam, uno de los países más pobres del mundo hace un siglo, lograron, por medio de una lucha que puede con justicia calificarse de heroica, derrotar en primer lugar al colonialismo japonés y francés y luego, a pesar de los ataques con napalm, al imperialismo estadounidense. Lo que no hemos conseguido detener, empero, es el proceso en curso de reificación mercantil universal que, como un pulpo, está envolviendo el planeta entero. El capitalismo se tomó revancha por medio del presente auge económico vietnamita.

Esa es una de las razones por las cuales los movimientos sociales y políticos de la última década han situado la crítica del capitalismo en el centro de su accionar. Ocuppy Wall Street en Estados Unidos, el movimiento del 15-M en España, Nuit Debout en Francia, el Gezi Park en Estambul, los *gilets jaunes* también en Francia, el movimiento insurgente de la juventud en Chile y más recientemente la ola antirracista mundial iniciada por Black Lives Matter en Estados Unidos, así como movimientos similares a escala global, de Hong Kong a Minsk, no han mostrado gran interés en las discusiones estratégicas del pasado. Han inventado nuevas formas organizativas y alianzas y a veces crearon nuevos liderazgos, pero en su mayor parte son autorganizados. Procuran experimentar con nuevas formas de vida basadas en la reapropiación del espacio público, la participación, la deliberación colectiva, el inventario de necesidades y la crítica de la mercantilización de las relaciones sociales. No les gustan las mediaciones políticas.

La izquierda, en cambio, parece haber abandonado por completo el terreno en el cual, a lo largo del siglo pasado, había acumulado considerable experiencia y obtenido numerosos éxitos: la revolución armada. Hoy, ese campo lo ocupa en su totalidad el fundamentalismo islámico, que, por obra de una impresionante regresión histórica, ha sustituido el anticolonialismo y la liberación nacional por la *sharía*. La experiencia del comunismo del siglo XX en sus diferentes dimensiones –revolución, régimen, anticolonialismo, reformismo– está agotada. Los nuevos movimientos anticapitalistas de años recientes no están en sintonía con ninguna de las tradiciones de izquierda del pasado. Carecen de genealogía. Revelan afinidades más grandes –no tanto doctrinarias como culturales y simbólicas– con el anarquismo: son igualitarios, antiautoritarios, anticoloniales y mayormente indiferentes a una concepción teleológica de la historia. Y aun así, no son una reacción contra el siglo XX: encarnan algo nuevo. Al ser huérfanos, deben reinventarse por sí mismos.

Esa es al mismo tiempo su fortaleza, porque no son prisioneros de modelos heredados del pasado, y su debilidad, porque están despojados de memoria. Surgieron como una *tabula rasa* y no han tenido que ocuparse del pasado. Son

creativos, pero también frágiles, porque carecen de la fortaleza de los movimientos que, conscientes de tener una historia y comprometidos a inscribir su accionar en una poderosa tendencia histórica, encarnaban una tradición política. Los miembros de los partidos comunistas se engañaban al creer que realizaban la «voluntad» de la historia, pero se sabían integrantes de un movimiento que trascendía cualquier destino individual. Esto los ayudaba a luchar (y a veces a ganar) en los momentos más trágicos. Los nuevos movimientos tienen una relación diferente con la política, que podría definirse en buena medida como instrumental, aunque no cínica: la «usan», sin engañarse. Saben que es preciso reinventar la democracia y no sacralizan sus instituciones vaciadas. Tal vez, la forma organizativa que más se adecua a estos nuevos movimientos sea el federalismo de la Primera Internacional, en las antípodas del centralismo jerárquico de los bolcheviques. La Asociación Internacional de Trabajadores reunía diferentes corrientes ideológicas, desde los marxistas hasta los anarquistas, y en ella coexistían partidos, sindicatos, movimientos de liberación nacional y círculos de diversos tipos. Hoy, necesitamos federar y hacer que se entable un diálogo entre diferentes experiencias, sin jerarquías, de una manera «interseccional», en vez de circunscribirlas según fundamentos ideológicos. Quizá por esa razón, en los últimos tiempos se ha redescubierto la Comuna de París como una extraordinaria experiencia de autogobierno y gente del común, más que como una prefiguración de la Revolución de Octubre[64]. Sus actores no se asemejaban a la clase obrera industrial del siglo XX: eran artesanos, trabajadores precarios, intelectuales y artistas jóvenes, mujeres sin profesión; el heterogéneo e inseguro tejido social de sus vidas recuerda el de la juventud y otros nuevos marginales de nuestros días.

Es sin duda emocionante redescubrir la Comuna de París bajo una nueva luz, alejada del canon comunista que hizo de ella un monumento y la embalsamó. Pero no debemos olvidar que terminó en una masacre y que la Revolución Rusa también fue, entre otras cosas, un esfuerzo por superar sus deficiencias. Veinte años atrás, uno de los intérpretes más interesantes de la experiencia neozapatista mexicana, John Holloway, escribió un libro donde sugería la posibilidad de cambiar el mundo sin tomar el poder[65]. Durante las revoluciones árabes, sin embargo, la cuestión del poder demostró ser ineludible[66]. Y para los kurdos de Rojava, la cuestión de la lucha armada tampoco es un arcaísmo del siglo XX.

Este libro desea evitar las trampas simétricas (aunque antagónicas) en las que cayeron tantas interpretaciones históricas de las revoluciones: o bien la estigmatización conservadora o la apología ciega, o bien el exorcismo contrarrevolucionario o la idealización desesperada. Necesitamos un enfoque diferente de ese pasado revolucionario hecho tanto de emocionantes insurgencias como de trágicos reveses. El objetivo del libro no es en modo alguno la definición o transmisión de un modelo revolucionario, sino, antes bien, la *elaboración* crítica del pasado. No apunta, en síntesis, a construir un

tribunal póstumo ni un museo, y menos aún una serie anacrónica de «instrucciones para un levantamiento armado», en un estilo neoblanquista. Su ambición, aunque modesta, es «trabajar» con el pasado con el solo fin de preservar el significado de una experiencia histórica: si las revoluciones de nuestro tiempo deben inventar sus propios modelos, no pueden hacerlo en una *tabula rasa* o sin dar cuerpo a una memoria de luchas de tiempos idos, sus conquistas y también, más frecuentemente, sus derrotas. Este es, desde luego, un trabajo de duelo, pero también un entrenamiento para nuevas batallas[67]. Trabajar con el pasado es inevitable, no solo porque son muchos los esqueletos guardados en el ropero, sino también porque no podemos ignorar el reclamo que ese pasado nos hace. Al provocar el estallido del continuo de la historia, las revoluciones rescatan el pasado. Contendrán en sí mismas –sean o no conscientes de ello– las experiencias de sus ancestros. Esa es otra razón por la cual necesitamos meditar sobre su historia.

---

[1] Véase Horst Bredekamp, *Image Acts. A Systematic Approach to Visual Agency,* Berlín y Boston, De Gruyter, 2018, p. 283 [ed. cast.: *Teoría del acto icónico,* trad. de Anna-Carolina Rudolf Mur, Madrid, Akal, 2017].

[2] Sobre la historia del naufragio y la pintura de Géricault, véase Jonathan Miles, *Medusa. The Shipwreck, the Scandal, the Masterpiece,* Londres, Jonathan Cape, 2007.

[3] Véase Laurent Martin, «"Le modèle noir de Géricault à Matisse": un modèle d'exposition», en *Sociétés et Représentations*, núm. 49: «Sons et cultures sonores», 2020, pp. 235-238.

[4] Detlev Peukert interpretó al hombre condenado de *El Juicio Final* de Miguel Ángel como una alegoría de la resignación de Max Weber frente a la «jaula de hierro» de la modernidad. Véase Detlev Peukert, *Max Webers Diagnose der Moderne,* Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, p. 27.

[5] Cit. en Lorenz E. A. Eitner, *Géricault's Raft of the Medusa,* Londres, Phaidon, 1972, p. 56.

[6] Véase Ralph Hage, «Protecting Identity: Violence and Its Representations in France, 1815-1830», en *Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture,* vol. 25, 2018, pp. 49-77.

[7] Hugh Honour, «Philanthropic Conquest», en David Bindman y Henry Louis Gates Jr. (comps.), *The Image of the Black in Western Art,* vol. 4: *From the American Revolution to World War I,* primera parte: *Slaves and Liberators,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1989, pp. 97-166, en p. 125.

[8] Linda Nochlin, «Géricault, or the Absence of Women», en *October,* vol. 68, primavera de 1994, pp. 45-59, en p. 51.

[9] Lucien Goldmann, *The Hidden God. A Study of Tragic Vision in the* Pensées *of Pascal and the Tragedies of Racine,* Londres, Routledge, 1964, p. 301 [ed. cast.: *El hombre y lo absoluto. El dios oculto,* trad. de Juan Ramón Capella, Barcelona, Península, 1985]. Véase también Mitchell Cohen, *The Wager of Lucien Goldmann. Tragedy, Dialectics, and a Hidden God,* Princeton, Princeton University Press, 1994.

[10] Walter Benjamin, «On the Concept of History» [1940], en *Selected Writings,* 4 vols., ed. de Michael Jennings, vol. 4: *1938-1940* (en adelante, *WBSW*), Cambridge (MA), Harvard University Press, 2003-2006, pp. 389-400, en p. 390 [ed. cast.: «Sobre el concepto de historia», en *Obras,* libro 1, vol. 2, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2008, pp. 303-318].

[11] Walter Benjamin, *Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen* [1936], Fráncfort, Suhrkamp, 1980 [ed. cast.: «Personajes alemanes: romanticismo y burguesía en cien años de literatura epistolar», en *Personajes alemanes – Crónicas de Berlín,* trad. de Luis Martínez de Velasco, Barcelona, Paidós e Institut de Ciències de l'Educació de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1995, pp. 77-150].

[12] Gershom Scholem, *Walter Benjamin. The Story of a Friendship,* Nueva York, New York Review Books, 2003, p. 255 [ed. cast.: *Walter Benjamin. Historia de una amistad,* trad. de José F. Yvars y Vicente Jarque, Barcelona, Debolsillo, 2014].

[13] *Ibid.* Véase también Albrecht Schöne, «"Diese nach jüdischem Vorbild erbaute Arche": Walter Benjamins *Deutsche Menschen*», en Stéphane Moses y Albrecht Schöne (comps.), *Juden in der*

deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposion, Fráncfort, Suhrkamp, 1986, pp. 350-365.

[14] Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* [1859], en Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works,* 50 vols., vol. 29: *Marx 1857-61* (en adelante, *MECW*), Londres, Lawrence & Wishart, 1975-2005, pp. 257-417, en pp. 263 y 264 [ed. cast.: *Contribución a la crítica de la economía política,* trad. de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó, México, Siglo XXI, 1997].

[15] Karl Marx y Friedrich Engels, *The Holy Family, or Critique of Critical Criticism. Against Bruno Bauer and Company,* en *MECW,* vol. 4: *Marx and Engels 1844-45,* pp. 5-211, en p. 93 [ed. cast.: *La sagrada familia o crítica de la crítica. Contra Bruno Bauer y consortes,* trad. de Carlos Liacho, Madrid, Akal, 1981]. Véase Sandro Mezzadra, *In the Marxian Workshops. Producing Subjects* [2014], Londres, Rowman & Littlefield Internacional, 2018 [ed. cast.: *La cocina de Marx. El sujeto y su producción,* trad. de Diego Picotto, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014].

[16] Véase Mario Tronti, «Sull'autonomia del politico» [1972], en *Il demone della política. Antologia di scritti, 1958-2015,* Bolonia, Il Mulino, 2017, pp. 285-312 [ed. cast.: «La autonomía de lo político», en *La autonomía de lo político,* trad. de Martín Cortés, Buenos Aires, Prometeo, 2018, pp. 29-83].

[17] León Trotski, *History of the Russian Revolution,* trad. de Max Eastman, Chicago, Haymarket, 2008 [ed. cast.: *Historia de la Revolución Rusa,* trad. de Andreu Nin, Madrid, Veintisiete Letras, 2007]; Daniel Guérin, *Class Struggle in the First French Republic. Bourgeois and Bras Nus, 1793-1795,* Londres, Pluto Press, 1977 [ed. cast.: *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa, 1793-1795,* trad. de Carlos Manzano, Madrid. Alianza, 1974], y Adolfo Gilly, *The Mexican Revolution. A People's History,* Nueva York, The New Press, 2006 [orig. esp.: *La revolución interrumpida, México 1910-1920. Una guerra campesina por la tierra y el poder,* México, El Caballito, 1971].

[18] León Trotski, *op. cit.,* p. 351.

[19] *Ibid.,* p. xv.

[20] Walter Benjamin, carta a Gretel Adorno [Ibiza, primavera de 1932], en *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940,* ed. de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 393 [ed. cast.: Walter Benjamin y Gretel Karplus (Adorno), *Correspondencia, 1930-1940,* trad. de Mariana Dimópulos, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011].

[21] Walter Benjamin, *The Arcades Project,* trad. de Howard Eiland y Kevin McLaughlin, Cambridge (MA) y Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 463 [ed. cast.: *Libro de los pasajes,* trad. de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 2005].

[22] Isaac Deutscher, *The Prophet Outcast. Trotsky: 1929-1940* [1963], Londres y Nueva York, Verso, 2003, p. 189 [ed. cast.: *Trotsky. El profeta desterrado (1929-1940),* trad. de José Luis González, México, Era, 1969].

[23] León Trotski, *History of the Russian Revolution,* cit., p. xv.

[24] Véase la correspondencia entre Marx y los populistas rusos en Teodor Shanin (comp.), *Late Marx and the Russian Road. Marx and «the Peripheries of Capitalism»,* Londres, Routledge y Kegan Paul, 1983 [ed. cast.: *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo,* trad. de Graziella Baravalle, Madrid, Revolución, 1988].

[25] León Trotski, *Results and Prospects,* en *The Permanent Revolution and Results and Prospects,* trad. de John G. Wright, Nueva York, Pathfinder Press, 1969, pp. 27-122 [ed. cast.: *Resultados y perspectivas. Las fuerzas motrices de la Revolución,* trad. de José María Villegas, México, Juan Pablos, 1979]; véase también León Trotski, *History of the Russian Revolution,* cit., pp. 5-7.

[26] León Trotski, *History of the Russian Revolution,* cit., p. 845.

[27] Éric Hazan, *A People's History of the French Revolution,* Londres y Nueva York, Verso, 2017, y China Miéville, *October. The Story of the Russian Revolution,* Londres y Nueva York, Verso, 2017 [ed. cast.: *Octubre. La historia de la Revolución rusa,* trad. de Antonio Antón Fernández, Madrid, Akal, 2017].

[28] Arno J. Mayer, *The Furies. Violence and Terror in the French and Russian Revolutions,* Princeton, Princeton University Press, 2000 [ed. cast.: *Las Furias. Violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa,* trad. de Víctor Lucea Ayala, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014].

[29] Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes. A History of the World, 1914-1991,* Nueva York, Vintage, 1994, p. 498 [ed. cast.: *Historia del siglo XX, 1914-1991,* trad. de Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells, Barcelona, Crítica, 1997].

[30] China Miéville, *op. cit.,* p. 307.

[31] *Ibid.*

[32] Gilles Caron, «Manifestations anticatholiques à Londonderry» (1969), en Georges Didi-

Huberman (comp.), *Soulèvements. Exposition, Paris, Jeu de Paume, du 18 octobre 2016 au 15 janvier 2017,* París, Gallimard y Jeu de Paume, 2016, p. 138 [ed. cast.: *Sublevaciones,* trad. de Susanna Méndez, Xavier Rodrigo y Mercè Ubach, París y México, Jeu de Paume, Museo Universitario de Arte Contemporáneo y Universidad Nacional Autónoma de México, 2018].

[33] George L. Mosse, *The Fascist Revolution. Toward a General Theory of Fascism,* Nueva York, Howard Fertig, 1999.

[34] Véase Maddalena Carli, *Vedere il fascismo. Arte e politica nelle esposizioni del regime (1928-1942),* Roma, Carocci, 2021.

[35] Arno J. Mayer, *op. cit.,* p. 30.

[36] Jürgen Stroop, *The Stroop Report. The Jewish Quarter of Warsaw Is No More!,* trad. y notas de Sybil Milton, intr. de Andrzej Wirth, Nueva York, Pantheon, 1979; el informe original es de 1943.

[37] Cit. en Yisrael Gutman, *The Jews of Warsaw, 1939-1943. Ghetto, Underground, Revolt,* Bloomington, Indiana University Press, 1989, p. 305.

[38] Testimonio de Marek Edelman en Hanna Krall, *Shielding the Flame. An Intimate Conversation with Dr. Marek Edelman, the Last Surviving Leader of the Warsaw Ghetto Uprising,* trad. de Joanna Stasinka y Lawrence Wechsler, Nueva York, Henry Holt, 1986, p. 10 [ed. cast.: *Ganarle a Dios,* trad. de Anna Husarska, Buenos Aires, Edhasa, 2008].

[39] Ben Kiernan, *The Pol Pot Regime. Race, Power, and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975-79,* New Haven, Yale University Press, 1996, p. 16 [ed. cast.: *El régimen de Pol Pot. Raza, poder y genocidio en Camboya bajo el régimen de los Jemeres Rojos, 1975-1979,* trad. de Gabriel Merlino, Buenos Aires, Prometeo, 2010].

[40] Antonio Negri, «L'évènement soulèvement», en Georges Didi-Huberman (comp.), *op. cit.,* pp. 38-47, en p. 43.

[41] Judith Butler, «Soulèvement», en Georges Didi-Huberman (comp.), *op. cit.,* pp. 23-37, en p. 25.

[42] Elias Canetti, *Crowds and Power* [1960], trad. de Carol Stewart, Nueva York, Seabury Press, 1978, pp. 17-19 [ed. cast.: *Masa y poder,* trad. de Horst Vogel, Barcelona, Muchnik, 1994].

[43] Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* [1852], en *MECW,* vol. 11: *Marx and Engels 1851-53,* pp. 99-197, en p. 106 [ed. cast.: *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* trad. de Elisa Chuliá, Madrid, Alianza, 2015], y Walter Benjamin, «On the Concept of History», cit., p. 390.

[44] Stéphane Courtois, «Introduction: The Crimes of Communism», en Stéphane Courtois (comp.), *The Black Book of Communism. Crimes, Terror, Repression* [1997], Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999, pp. 1-31, en p. 9 [ed. cast.: «Los crímenes del comunismo», en *El libro negro del comunismo. Crímenes, terror y represión,* trad. de César Vidal y otros, Barcelona, Planeta, 1998, pp. 13-46].

[45] Hélène Carrère d'Encausse, *Lenin* [1998], Nueva York, Holmes & Meier, 2001, p. 289 [ed. cast.: *Lenin,* trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999].

[46] Ernst Nolte, «The Past that Will not Pass: A Speech that Could be Written but not Delivered» [1986], en James Knowlton (comp.), *Forever in the Shadow of Hitler? Original Documents of the* Historikerstreit*, the Controversy Concerning the Singularity of the Holocaust,* Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press, 1993, pp. 18-23, en pp. 21 y 22, y Stéphane Courtois, «Introduction…», cit., p. 15.

[47] Pío Moa Rodríguez, *Los mitos de la Guerra Civil,* Madrid, La Esfera de los Libros, 2003. En el «*Historikerstreit* español» planteado por Moa Rodríguez, sus posiciones contaron con el vigoroso apoyo de Stanley G. Payne, «Mitos y tópicos de la Guerra Civil», en *Revista de Libros,* núm. 79-80, 2003, pp. 3-5.

[48] François Furet, *Interpreting the French Revolution,* Cambridge, Nueva York y París, Cambridge University Press y La Maison des Sciences de l'Homme, 1981 [ed. cast.: *Pensar la Revolución Francesa,* trad. de Arturo R. Firpo, Barcelona, Petrel, 1980], y *The Passing of an Illusion. The Idea of Communism in the Twentieth Century,* Chicago, University of Chicago Press, 1999 [ed. cast.: *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX,* trad. de Mónica Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1996]. Se encontrará una revaloración crítica del debate historiográfico en torno de las interpretaciones de Furet en Enzo Traverso, «Révolutions. 1789 et 1917 après 1989. Sur François Furet et Arno J. Mayer», en *L'Histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XXe siècle,* París, La Découverte, 2010, pp. 61-90 [ed. cast.: «Revoluciones. 1789 y 1917, después 1989. Sobre François Furet y Arno J. Mayer», en *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX,* trad. de Laura Fólica, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 71-104].

[49] Martin Malia, *The Soviet Tragedy. A History of Socialism in Russia 1917-1991,* Nueva York, Free Press, 1994, y Richard Pipes, *The Russian Revolution,* Nueva York, Knopf, 1990 [ed. cast.: *La*

Revolución Rusa, trad. de Jaime Collyer Canales, Raúl García Campos, Marcos Pérez Sánchez y Horacio Pons, Barcelona, Debate, 2016].

[50] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth,* pref. de Jean-Paul Sartre, trad. de Constance Farrington, Nueva York, Grove Press, 1963, p. 94 [ed. cast.: *Los condenados de la tierra,* trad. de Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1963].

[51] *Ibid.,* p. 61.

[52] *Ibid.,* p. 86.

[53] Sobre este concepto, véase Elsa Dorlin, *Se défendre. Une philosophie de la violence,* París, La Découverte, 2017, p. 68 [ed. cast.: *Autodefensa. Una filosofía de la violencia,* trad. de Margarita Martínez, Tafalla, Txalaparta, 2019].

[54] Victor Serge, «During the Civil War: Petrograd, May-June 1919», en *Revolution in Danger. Writings from Russia, 1919-1921,* Chicago, Haymarket, 2011, pp. 15-54, en p. 22.

[55] Véase Walter Benjamin, «Critique of Violence» [1921], en *WBSW,* vol. 1: *1913-1926*, pp. 236-252, en p. 249 [ed. cast.: «Para una crítica de la violencia», en *Iluminaciones 4. Para una crítica de la violencia y otros ensayos,* trad. de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1990, pp. 23-45].

[56] Véase Beatrice Hanssen, «Portrait of Melancholy: Benjamin, Warburg, Panofsky», en *MLN,* vol. 114, núm. 5: «Comparative Literature Issue», diciembre de 1999, pp. 991-1013. El concepto de Siegfried Kracauer sobre las películas mudas como «jeroglíficos visibles» de la «dinámica invisible de las relaciones sociales» o sobre los edificios como «jeroglíficos» que expresan «la estructura del alma en términos de espacio» es muy cercano a la «imagen dialéctica» de Benjamin. Véase Siegfried Kracauer, *From Caligari to Hitler. A Psychological History of the German Film* [1947], Princeton, Princeton University Press, 1966, pp. 7 y 75 [ed. cast.: *De Caligari a Hitler. Una historia psicológica del cine alemán,* trad. de Héctor Grossi, Barcelona, Paidós, 1985]. Véase también Gerhard Richter, *Thought-Images. Frankfurt School Writers' Reflections from Damaged Life,* Stanford, Stanford University Press, 2007.

[57] Walter Benjamin, *The Arcades Project,* cit., p. 461.

[58] Walter Benjamin, «On the Concept of History», cit., p. 396.

[59] Walter Benjamin, *The Arcades Project,* cit., p. 461.

[60] *Ibid.,* p. 482.

[61] Véase Meyer Howard Abrams, *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition* [1953], Nueva York, Oxford University Press, 1971 [ed. cast.: *El espejo y la lámpara. Teoría romántica y tradición crítica acerca del hecho literario,* trad. de Gregorio Aráoz, Buenos Aires Nova, 1972].

[62] Karl Marx, «Preface to the First German Edition», en *Capital. A Critique of Political Economy,* vol. 1, en *MECW,* vol. 35: *Karl Marx – Capital volume I,* pp. 7-11, en p. 8 [ed. cast.: «Prólogo a la primera edición alemana», en *El Capital. Crítica de la economía política,* Libro I - Tomo I, trad. de Vicente Romano García, Madrid, Akal, 2018].

[63] Walter Benjamin, «An Outsider Makes his Mark», *WBSW,* vol. 2.1: *1927-1930,* pp. 305-311, en p. 310 [ed. cast.: «Sobre la politización de los intelectuales», en Siegfried Kracauer, *Los empleados. Un aspecto de la Alemania más reciente,* trad. de Miguel Vedda, Barcelona, Gedisa, 2008, pp. 93-101].

[64] Véase Kristin Ross, *Communal Luxury. The Political Imaginary of the Paris Commune,* Londres y Nueva York, Verso, 2016 [ed. cast.: *Lujo comunal. El imaginario político de la Comuna de París,* trad. de Juan Mari Madariaga, Madrid, Akal, 2016]. Se encontrará una reinterpretación anarquista y ecologista de la Comuna de París en Murray Bookchin, «The Communalist Project» [2002], en *The Next Revolution. Popular Assemblies and the Promise of Direct Democracy,* ed. de Debbie Bookchin y Blair Taylor, Londres y Nueva York, Verso, 2015, pp. 17-38 [ed. cast.: «El proyecto comunalista», en *La próxima revolución. Las asambleas populares y la promesa de la democracia directa,* trad. de Paula Martín Ponz, Barcelona, Virus, 2018, pp. 31-69].

[65] John Holloway, *Change the World without Taking Power. The Meaning of Revolution Today* [2002], Londres, Pluto Press, 2019 [ed. cast.: *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy,* trad. de Marcela Zangaro, Buenos Aires y Puebla, Revista Herramienta y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002]. Véase una discusión de la tesis de Holloway, con sus aportes críticos, Daniel Bensaïd y Michael Löwy en Phil Hearse (comp.), *Take Power to Change the World. Globalisation and the Debate on Power,* Londres, Socialist Resistance, 2007.

[66] Véase Gilbert Achcar, *Morbid Symptoms. Relapse in the Arab Uprising,* Stanford, Stanford University Press, 2016.

[67] Desde ese punto de vista, este libro prosigue una reflexión iniciada en Enzo Traverso, *Left-Wing Melancholia. Marxism, History, and Memory,* Nueva York, Columbia University Press, 2016 [ed. cast.: *Melancolía de izquierda. Después de las utopías,* trad. de Horacio Pons, Barcelona, Galaxia

Gutenberg, 2019].

1. Las locomotoras de la historia De necesitar un símbolo, el siglo XIX, cuando ocupe con los otros su lugar en las tablas cronológicas del futuro, tendrá casi inevitablemente el de una máquina de vapor corriendo por una vía férrea.

H. G. Wells, *Anticipaciones, o De la influencia del progreso mecánico y científico en la vida y el pensamiento humano* (1902) La Revolución de 1917 es una revolución de trenes. La historia que avanza a gritos de frío metal. El palacio con ruedas del zar, desviado para siempre a una vía muerta; el vagón sellado apátrida de Lenin […]; el tren blindado de Trotski, los trenes de propaganda del Ejército Rojo, los transportes de tropas de la guerra civil. Trenes inminentes, trenes que se abalanzan a través de los árboles y salen de la oscuridad.

Las revoluciones, dijo Marx, son las locomotoras de la historia. «Pon la locomotora a toda velocidad», se exhortaba Lenin en una nota privada, pocas semanas después de Octubre, «y mantenla en los rieles».

China Miéville, *Octubre. La historia de la Revolución rusa* (2017)

LA ERA DEL FERROCARRIL

Una de las frases más famosas de Karl Marx, que aparece en *Las luchas de clases en Francia* (1850), asevera que «las revoluciones son las locomotoras de la historia»[1]. Durante un siglo y medio, innumerables críticos y exégetas han repetido de manera ritualista esta poderosa definición como una metáfora colorida pero (en última instancia) incidental, sin tratar de interpretar sus múltiples significados. De hecho, esta referencia a las revoluciones de 1848 como un momento extraordinario de aceleración del cambio histórico y político es mucho más que un tropo literario: devela la cultura de Marx y, más allá de él, la imaginación decimonónica. Lejos de haberse elegido por azar, el objeto de esta metáfora apunta a una afinidad profunda y sustancial entre las revoluciones y los trenes que merece investigarse con cuidado. Por otra parte, ese pasaje no es una anomalía en escritos que, desde el *Manifiesto comunista* (1848) hasta *El capital* (1867), contienen alusiones recurrentes a los trenes y los ferrocarriles.

Marx vivió en la era del ferrocarril, cuya aparición y difusión observó desde Londres, su crucial punto de partida. La tríada del hierro, el vapor y el telégrafo, que moldeó tan profundamente el despegue del capitalismo industrial en el siglo XIX, dio un marco a su manera de pensar y su visión del cambio histórico. Cuando escribió esa frase en *Las luchas de clases en Francia,* el primer periodo, el periodo «heroico» de los ferrocarriles, acababa de terminar y las locomotoras se habían convertido en un tópico privilegiado

de discusión en la esfera pública y en una figura retórica común en la literatura británica y europea. Tras la inauguración de la primera línea entre Liverpool y Mánchester en 1830, los ferrocarriles experimentaron un asombroso desarrollo, con un fuerte impacto en la economía y la sociedad inglesas. En veinte años, la extensión de las vías pasó de 100 millas a 6.000, en su mayoría construidas entre 1846 y 1850. La circulación de pasajeros creció de manera simultánea, muy por encima de las expectativas de los primeros promotores, que habían concebido este medio de transporte primordialmente para bienes y minerales. En 1851, la Gran Exposición de Londres atrajo a más de seis millones de visitantes, muchos de ellos llegados a la capital por tren desde los rincones más remotos del país. El auge ferroviario suscitó un fuerte crecimiento económico al estimular la producción de hierro, que pasó de 1.400.000 toneladas en 1844 a 2.000.000 de toneladas en 1850[2]. Los ferrocarriles exigían la construcción de líneas, estaciones y puentes, lo cual requería a su vez la mano de obra de centenares de miles de trabajadores. Con el paso de máquinas humeantes y chirriantes, los trenes quebraron la antigua tranquilidad del campo. También transformaron el paisaje urbano, pronto dominado por imponentes estaciones que atraían diariamente a decenas de miles de viajeros y se convirtieron en puntos de convergencia de redes, carreteras y líneas telegráficas. Las nubes de humo que ocultan a personas y edificios y dejan manchones en el cielo campestre son una aparición habitual en las pinturas del siglo XIX, desde *Lluvia, vapor y velocidad* (1844), de J. M. W. Turner, hasta *El ferrocarril* (1873), de Édouard Manet, y *La estación Saint-Lazare* (1877), de Claude Monet. Los ferrocarriles se transformaron rápidamente en un negocio muy rentable que, monopolizado por una pequeña cantidad de compañías, llegó a tener un papel prominente en la economía nacional. Al atraer las inversiones de muchos terratenientes ricos, se constituyeron en el ámbito de una nueva simbiosis entre la vieja aristocracia y las clases burguesas en ascenso. Los victorianos que crearon esa industria, escribe Michael Robbins en *The Railway Age,* parecían «una raza imbuida de una energía demoníaca»[3] que no flaqueó en las décadas siguientes y ejerció un efecto contagioso a escala mundial. En Europa continental, la red ferroviaria creció enormemente entre 1840 y 1880: hacia fines del siglo XIX, un pasajero podía viajar en tren de Lisboa a Moscú y más allá[4]. Un crecimiento similar se produjo en Estados Unidos, donde, al término de la guerra de Secesión, los ferrocarriles se convirtieron en el símbolo de la transformación del país en una potencia industrial mundial. En los treinta años transcurridos entre la apertura de la primera línea en 1838 y la terminación de una red integrada que unía el norte y el sur con el oeste en 1869, la extensión de vías pasó de 2.765 a 56.213 millas, en tanto que la inversión bruta en este sector económico aumentó de 927 millones de dólares en 1850 a 2.000 millones en 1870, hasta llegar a los 15.000 millones al final del siglo[5]. Gracias al ferrocarril, se expropiaron las inagotables tierras del Lejano Oeste y el capitalismo estadounidense despegó. El mito de los

ferrocarriles se unió al de la frontera, con análogos relatos providenciales acerca de su misión ética de unificar un país gigantesco en una única comunidad bendecida por Dios y en carrera hacia el progreso. John Ford celebraría esta nueva mitología en *El caballo de hierro* (1924), una película que describe la construcción del ferrocarril transcontinental entre 1862 y 1869.

Este espíritu era el subtexto de los famosos pasajes del *Manifiesto comunista* donde Marx y Engels celebraban el «papel revolucionario» desempeñado por la burguesía en la historia. La industria moderna, escribían, había establecido el mercado mundial, que había dado un gigantesco impulso al comercio, a la navegación, a la comunicación terrestre. Ese impulso, a su vez, redundó en la ampliación de la industria, y en la misma proporción en que se extendían la industria, el comercio, la navegación y los ferrocarriles, la burguesía se desarrollaba, incrementaba su capital y dejaba en un segundo plano a todas las clases legadas por la Edad Media[6].

Como un tren que perturbara un pacífico paisaje rural, el capitalismo había destruido «la haraganería más indolente» heredada del Medioevo y, mediante la creación del mercado mundial, había «dado un carácter cosmopolita a la producción y el consumo en todos los países»[7]. La burguesía, agregaban, ha sometido el campo al imperio de la ciudad. Ha creado grandes ciudades, ha incrementado enormemente la población urbana en comparación con la campesina y, así, ha rescatado a una parte considerable de la población de la imbecilidad de la vida rural. Así como ha tornado al campo dependiente de las ciudades, ha hecho que los países bárbaros y semibárbaros dependan de los civilizados, las naciones de campesinos de las naciones de burgueses y Oriente de Occidente[8].

En cuanto es un sistema económico autoexpansivo basado en un proceso continuo de acumulación –la trasmutación dinero-mercancía-dinero–, el capitalismo no conoce «límites» *(Schränke)* objetivos sino únicamente «barreras» *(Grenze)* que debe romper y superar. «Como tales, las mercancías –escribe Marx en los *Grundrisse* (1857-1858)– son indiferentes a todas las barreras religiosas, políticas, nacionales y lingüísticas. Su lenguaje universal es el precio y su lazo común, el dinero»[9]. Para el capitalista, «el mercado mundial es la sublime idea en la que el mundo entero se fusiona». De esta manera, construye una forma singular de cosmopolitismo, «un culto de la razón práctica» que destruye gradualmente «los prejuicios tradicionales religiosos, nacionales y otros, que impiden el proceso metabólico de la humanidad». En consecuencia, el capitalismo «se siente libre y sin límites, es decir, solo limitado por sí mismo y sus propias condiciones de vida»[10].

Cuando Marx y Engels escribían en el *Manifiesto comunista* que la burguesía había «hecho maravillas que sobrepasan con mucho las pirámides egipcias, los acueductos romanos y las catedrales góticas»[11], cabe suponer que pensaban en los espectaculares puentes ferroviarios que tanto impacto tuvieron en la imaginación victoriana y que llenaron las ilustraciones de las

revistas populares, así como en las majestuosas estaciones que aparecían en las grandes ciudades, concebidas por sus arquitectos como modernas catedrales góticas. En la era del acero y el vapor, las clases dirigentes no deseaban romper su vínculo con el pasado; los *halls* y las plataformas de las estaciones eran espaciosos y funcionales, pero las fachadas exhibían columnas, rosetones, arcadas, cúpulas y torres. Eran la prueba visual de lo que Arno J. Mayer llamó «la persistencia del Antiguo Régimen», la forma social híbrida de un siglo que fusionó tradición y modernidad, y en el que las instituciones, las costumbres, el estilo y las mentalidades aristocráticas se extendieron a las nuevas élites financieras e industriales en ascenso[12].

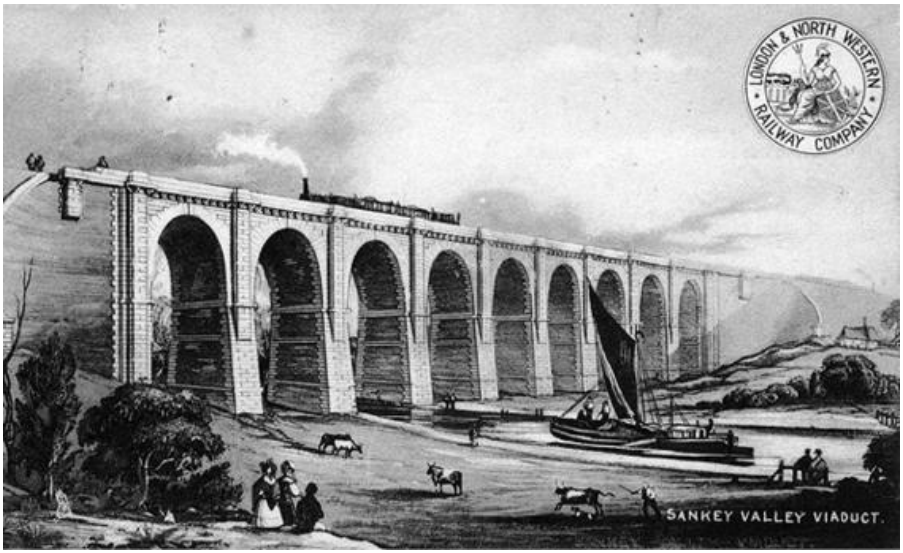


Figura 1.1. Ferrocarriles en los años treinta del siglo XIX. Viaducto del valle de Sankey, Lancashire, Inglaterra, postal.

Figura 1.2. Estación de St. Pancras, Londres, en el siglo XIX, postal.

Algunos años después del *Manifiesto comunista,* Michel Chevalier, un discípulo de Saint-Simon que terminó por ser consejero de Napoleón III, publicó un ensayo sobre los ferrocarriles que hacía un sorprendente eco a la prosa de Marx y Engels. Chevalier comparaba «el celo y el ardor desplegados por las naciones civilizadas de nuestros días en el tendido de vías férreas con los que, varios siglos atrás, se pusieron de manifiesto en la construcción de las catedrales»[13]. Para los sansimonianos, los ferrocarriles tenían un carácter místico en su papel de conectores de naciones, al extremo de crear una comunidad universal basada en la cooperación y el industrialismo. Si «es cierto –escribía Chevalier– que la palabra "religión" proviene de *religare,* "atar" […], los ferrocarriles tienen entonces que ver con el espíritu religioso más de lo uno podría suponer. Nunca existió un instrumento más poderoso para […] reunir a las poblaciones dispersas»[14]. Marx evitaba los tonos místicos de los sansimonianos y otros partidarios del industrialismo, pero compartía su creencia en la misión cosmopolita de los ferrocarriles, símbolo de la nueva era industrial.

Ningún obstáculo podía resistirse al inexorable avance del capitalismo, que traía la modernidad y destruía los vestigios del feudalismo tal como un tren en plena marcha eclipsa la lamentable e irrisoria lentitud de las carretas tiradas por caballos. Las palabras de Marx en el *Manifiesto comunista* pueden leerse como el equivalente analítico de una imaginación contemporánea que encontró en Dickens a su más brillante intérprete literario. El tren, leemos en *Dombey e hijo* (1846), «es insolente con todos los senderos y caminos, traspasa el corazón de cada obstáculo […] atraviesa los campos, atraviesa los

bosques, los granos, el heno, la creta, el moho, la arcilla, la piedra»; «afronta el viento y la luz, el chubasco y el sol» y entra y sale volando de campos, puentes y túneles[15].

En la segunda mitad del siglo XIX, la fiebre del ferrocarril se había contagiado a Rusia, Asia, América Latina y Medio Oriente. En la India, las primeras líneas, que conectaban Bombay, Calcuta y Madrás, se establecieron a principios de la década de 1850. Diez años después, el subcontinente tenía una red ferroviaria de 2.500 millas, casi 4.800 en la década de 1870 y 16.000 en 1890. Para Marx, el desarrollo de los ferrocarriles indios era una poderosa ilustración de su visión de la destrucción de las formas sociales tradicionales y arcaicas debido al surgimiento de las avasallantes industrias modernas. «La sociedad india» –escribía en 1853 en las páginas del *New York Daily Tribune*– no tiene historia alguna o, al menos, no tiene una historia conocida»[16]. Era preciso regir su destino providencial y, desde ese punto de vista, el Imperio británico, por violento y brutal que fuera, tendría sin lugar a dudas consecuencias más fructíferas que sus competidores, los imperios ruso y otomano. En la India, los colonizadores británicos tenían dos misiones, «una destructiva, otra regeneradora: la aniquilación de la vieja sociedad asiática y el establecimiento de los fundamentos materiales de la sociedad occidental en Asia»[17]. El vapor había cortado los lazos del subcontinente con «la ley primordial de su estancamiento» al conectarlo con el mundo avanzado. Muy pronto, predecía Marx, esta unión con Occidente por medio de «una combinación de ferrocarriles y barcos de vapor» demolería los cimientos del despotismo oriental[18]. Los ferrocarriles estaban destruyendo el arcaico sistema social del país, que se fundaba en la «inercia autosuficiente de las aldeas». La conclusión del artículo borraba cualquier duda: «En la India, por lo tanto, el sistema ferroviario se convertirá en el verdadero precursor de la industria moderna»[19].

Es sabido que, hacia el final de su vida, en la correspondencia con su traductor ruso, Nikolái Danielson, y sobre todo con la famosa líder populista Vera Zasúlich, Marx había contemplado la posibilidad de una transición de la comuna agraria rusa *(obschina)* al socialismo moderno sin pasar por las «horcas caudinas» del sistema capitalista; pero la realización de esta hipótesis requería una revolución socialista[20]. Desde la abolición de la servidumbre en 1861, la Rusia zarista había tomado poco a poco el camino del capitalismo y las premisas sociales de esa síntesis entre el colectivismo antiguo y moderno, precapitalista y poscapitalista, habían empezado a desaparecer. En 1894, diez años después de la muerte de Marx, Friedrich Engels mencionó el desarrollo de los ferrocarriles rusos como una prueba de que la posibilidad romántica contemplada por su amigo había terminado por disiparse. Tras la guerra de Crimea, el Imperio ruso tenía un solo camino abierto frente a sí: la transición de una economía atrasada a la industria capitalista. Ese conflicto había expuesto dramáticamente la debilidad del ejército zarista, que solo un desarrollo importante de los ferrocarriles podría superar. Sin embargo, la

creación de un sistema ferroviario extenso y sólido en un país tan inmenso exigía rieles, locomotoras, material rodante, etc., y esto implicaba desarrollar una industria interna. Al cabo de poco tiempo, concluía Engels, se sentarían en Rusia todas las bases del modo capitalista de producción, con sus inevitables consecuencias: «La transformación del país en una nación capitalista industrial, la proletarización de gran parte del campesinado y la decadencia de la vieja comuna rural»[21].

Al crear el mercado mundial, el capitalismo moderno conectó ciudades y naciones en una única y gigantesca red, comparable al mapa de un ferrocarril continental. Debido a la división del trabajo y la producción estandarizada y sincronizada que le son propias, la industria moderna necesitaba sin lugar a dudas trenes para transportar materias primas y mercancías. De hecho, encontraba en ellos tanto un vector como un espejo de su propia racionalidad productiva. A lo largo del siglo XIX, el ascenso del capitalismo industrial exigió un tiempo homogéneo y global, y los ferrocarriles dieron un poderoso impulso a su regulación, ante todo al estimular los avances de la tecnología relojera. En 1800, el tiempo se sincronizaba local o regionalmente, pero los trenes no podían funcionar sin un horario nacional, lo cual implicaba la eliminación de cualquier diferencia temporal entre diferentes ciudades. A fines del siglo, las mediciones del tiempo se habían coordinado y finalmente regulado a escala internacional. En 1855, el 98% de los relojes públicos del Reino Unido se ajustaron al Tiempo Medio de Greenwich, que –luego de dos conferencias sobre la «hora mundial», en Washington (1884) y París (1912)– se convirtió en la hora oficial del planeta. En paralelo, la cantidad de relojes de bolsillo aumentó de entre trescientos cincuenta mil y cuatrocientos mil a fines del siglo XVIII a más de dos millones y medio en 1875[22]. La era del capital coincidía con la era de los ferrocarriles; ambas desencadenaron un proceso de racionalización económica, social y cultural. Esa es la atmósfera cultural descripta por Joseph Conrad en *El agente secreto* (1907), una fascinante novela sobre un complot anarquista para poner una bomba en el Observatorio de Greenwich y, así, «hacer volar el tiempo»[23].

SECULARIZACIÓN Y TEMPORALIZACIÓN

Tal como Michael Löwy ha probado de manera convincente, en la crítica del capitalismo que hace Marx hay una dimensión «romántica». En el *Manifiesto comunista,* Engels y él destacaban que, a causa de la producción mecánica, «el trabajo de los proletarios ha perdido todo carácter individual y, por consiguiente, todo encanto»[24]. Los trabajadores ya no se sentían creadores, dado que se habían convertido en meros «apéndices de la máquina», y su aporte quedaba reducido a «la operación más simple, más monótona y de más fácil aprendizaje». En un pasaje que casi prefigura la descripción de una fábrica fordista, Marx y Engels hacían hincapié en que el

capitalismo industrial había creado una «masa de trabajadores» que, sometidos a una jerarquía militar, se limitaban a realizar tareas mecánicas, en su mayor parte «repulsivas», «como soldados»[25]. Pero este lúcido reconocimiento de la explotación y la alienación del trabajo asalariado no inscribe a Marx dentro del círculo nada insignificante de románticos denigradores de los ferrocarriles. Nunca escribió nada parecido a las violentas y despectivas palabras de los novelistas y poetas británicos de la época, en su mayoría de linaje aristocrático, como Wordsworth y Ruskin, para quienes los ferrocarriles desfiguraban mortalmente el paisaje rural; o de Thomas Carlyle, que comparaba los trenes de vapor con un «manto del diablo», y ni siquiera de lord Shaftesbury, para quien «el diablo, si viajara, lo haría en tren»[26]. La aparición de los ferrocarriles puso fin a la tradición literaria dieciochesca de los relatos de viaje, al suprimir la intensidad de la relación entre el viajero y el paisaje y reducir el espacio a una mera medida geográfica. Los días goethianos del viaje como un momento de fusión con la naturaleza y contemplación del «aura» de un panorama habían terminado[27]. En vez de contemplar el espectáculo de la naturaleza, los pasajeros experimentaban el ritmo frenético de la modernidad. Marx no lamentaba el final del «aura» del paisaje agrario, cuya belleza estática y soñolienta había quedado destrozada debido al movimiento espasmódico de las locomotoras, esos «monstruos de hierro» de los tiempos modernos. Es cierto que, además de marcar de cicatrices el silencioso paisaje tradicional, los ferrocarriles vulneraban profundamente la vieja propiedad terrateniente y el poder simbólico de la aristocracia, pero esto no significaba otra cosa que el final de «todas las relaciones feudales, patriarcales e idílicas»[28].

Hay varias referencias a los ferrocarriles en *El capital,* donde Marx los define como una infraestructura que, junto con los barcos de vapor transoceánicos y el telégrafo, transformaron las comunicaciones y permitieron el desarrollo del capitalismo industrial. Cita en esa obra estudios históricos sobre el sistema de transporte, así como libros y artículos especializados sobre la evolución de su tecnología. En particular, menciona por extenso los boletines de la Comisión Real sobre los Ferrocarriles publicados en Londres durante la década de 1860. El primer volumen de *El capital* denuncia, junto con los accidentes de circulación, la elevada cantidad de víctimas relacionadas con la explotación de los trabajadores ferroviarios. Como las locomotoras, las máquinas industriales también se describían como «monstruos mecánicos» poseedores de una «fuerza demoníaca»[29]. Una vez que sus «miembros gigantescos» se ponían en movimiento, su actividad se tornaba frenética y finalmente estallaba en «el febril y enloquecido torbellino de sus innumerables órganos de trabajo»[30]. El mapa de las líneas ferroviarias, que enmarcaba los territorios de naciones y continentes con sus intersecciones y bifurcaciones, daba una forma alegórica concreta al concepto marxiano del capital como un «jeroglífico social»[31].

La modernidad implica movilidad, y los ferrocarriles establecieron una

nueva relación entre el espacio y el tiempo: las distancias parecían haberse reducido dramáticamente y el tiempo se comprimía por obra de ese intenso proceso de aceleración. Jürgen Osterhammel ha bautizado el siglo XIX como «la era de la revolución de la velocidad»[32]. Desde la década de 1840, el tema de la «aniquilación» del espacio y el tiempo, que aparece por primera vez en 1751 en un poema de Alexander Pope y ulteriormente es mencionado por varios escritores, de Goethe a Balzac, se convirtió en una figura retórica común para describir la aparición del ferrocarril[33]. En 1842, Sydney Smith celebró el hecho de que «el hombre se [hubiera] transformado en un pájaro». Gracias a las locomotoras, escribía, «todo está cerca, todo es inmediato: el tiempo, la distancia y la demora quedan abolidos»[34]. En los *Grundrisse* (1857-1858), sus notas preparatorias para *El capital,* Marx adoptaba esa fórmula. El capitalismo, un sistema económico que «por naturaleza conduce más allá de todas las barreras espaciales», necesitaba ferrocarriles, el medio moderno de comunicación que, al conquistar «la tierra entera» y transformarla en un gigantesco mercado, causó la «aniquilación del espacio por medio del tiempo» *(«den Raum zu vernichten durh die Zeit»)*[35].

Los ferrocarriles siempre propusieron una metáfora tanto de la circulación del capital como de sus crisis cíclicas. Como Wolfgang Schivelbusch mostró magníficamente, el concepto de circulación, antes relacionado con el léxico de la biología y la fisiología, amplió su alcance en el siglo XIX y se lo metaforizó con rapidez para referirse a sistemas de comunicación y la unificación del cuerpo social. La circulación significaba un cuerpo sano, mientras que cualquier elemento estático aparecía como un obstáculo o un síntoma de enfermedad. Ciudades, territorios y naciones empezaron a verse como cuerpos vivos, objetos de lo que más adelante Foucault llamaría biopolítica moderna. Schivelbusch menciona un popular libro de Maxime du Camp, publicado en la época en que Haussmann daba nueva forma a la capital francesa bajo el Segundo Imperio y significativamente titulado *Paris, ses organes, ses functions, sa vie*. Los amplios bulevares que remplazaban el viejo laberinto de callejuelas y rediseñaban la estructura de la ciudad de acuerdo con una concepción racional moderna, implicaban «un doble sistema de circulación y respiración»[36]. El concepto social de «tráfico» *(Verkehr)* se unía al concepto fisiológico de «circulación» *(Zirkulation)*[37]. Según Marx, la circulación es, junto con la producción, un momento crucial de la vida del capital, y el vínculo entre ellos es el tiempo. Los tres volúmenes de *El capital* exponen una totalidad conceptual: el tiempo lineal y homogéneo de la producción en el primer volumen; el tiempo cíclico de la circulación en el segundo, donde Marx analiza el proceso de rotación y reproducción ampliada del capital, y el tiempo orgánico de este último en el tercero, donde reconstruye todo el proceso como una unidad del tiempo de la producción y el tiempo de la circulación[38]. Para explicar las crisis cíclicas de la economía capitalista, se refiere a la «superproducción»: la creación de una masa de mercancías que se torna superflua para la valorización del capital (que Marx

distingue cuidadosamente de la satisfacción de las necesidades sociales). Pero esas crisis periódicas asumen la forma de una brecha, una interrupción súbita y traumática del movimiento permanente de circulación del capital. Marx insistía, desde luego, en que, lejos de ser «accidentales», las crisis periódicas del capitalismo eran una parte intrínseca de su naturaleza. Pero ni siquiera los accidentes letales que se producían con tanta frecuencia en la «era del ferrocarril», y que afectaron tan profundamente la imaginación decimonónica, eran el producto de la interferencia externa; aparecían como un efecto inevitable del funcionamiento mismo de este nuevo medio de locomoción, a la vez admirable y temible. En los *Grundrisse,* Marx describe las crisis cíclicas del capitalismo como «catástrofes recurrentes», «explosiones, cataclismos» que destruyen un sector del propio capital para permitir el reinicio del proceso de acumulación, esto es, la valorización del capital o su capacidad de generar ganancias[39]. Esos cataclismos rompen el movimiento del capital, cuya circulación es permanente y no puede detenerse sin paralizar el sistema en su conjunto. En consecuencia, las crisis del capitalismo recuerdan tanto los ataques cardíacos relacionados con la circulación sanguínea en un cuerpo vivo como los accidentes de trenes que paralizan las redes ferroviarias.

Todas estas referencias metafóricas a los ferrocarriles subrayan la imagen general de una percepción decimonónica del tiempo. Según Reinhart Koselleck, las locomotoras encarnaron un nuevo concepto de la secularización como la síntesis de un proceso de aceleración y contracción del tiempo. En un principio, la secularización era una categoría canónico-jurídica que designaba la transición de un estatus clerical a un estatus civil; luego, durante la Revolución Francesa, se convirtió en una categoría jurídico-política que describía el traspaso de la soberanía de un rey que reinaba «por la gracia de Dios» al pueblo, y en paralelo la confiscación de las propiedades eclesiásticas; finalmente, pasó a ser una categoría filosófico-política que indicaba el significado mismo de la historia: «La salvación ya no se busca en el fin de la historia sino, antes bien, en el desarrollo y la consumación de esta misma»[40]. Koselleck cita el artículo sobre los ferrocarriles publicado en 1838 por la enciclopedia alemana *Brockhaus,* que les atribuía una «misión salvífica». Las locomotoras estaban cumpliendo el propósito de Dios de establecer la paz universal, una meta ética a la cual Kant ya se había referido como «paz perpetua», que se realizaría por medio del derecho cosmopolita. En 1871, Carl Heinrich Christian Plath, teólogo luterano y promotor de misiones al extranjero, saludó el proyecto de una línea ferroviaria que conectara las costas del Atlántico y el Pacífico de Estados Unidos como una misión sagrada: la unificación del planeta mediante los ferrocarriles reuniría a los seres humanos y aceleraría el advenimiento del reino de Dios[41]. Para los pensadores ilustrados, la secularización implicaba la aceleración del tiempo y el advenimiento del Progreso. Los ferrocarriles tenían virtudes sociales y éticas.

Marx probablemente se habría reído de esa ingenua evaluación, pero su visión de las revoluciones como «locomotoras de la historia» era, no obstante, parte del mismo *Zeitgeist*. Esta definición supone una visión teleológica de la historia, que corre por rieles prefijados a lo largo de un camino cuya dirección se ha determinado con anterioridad y cuyo destino es conocido. La revolución es un precipitarse hacia el progreso. El socialismo heredó de 1789 una visión radicalmente nueva de la revolución como quiebre histórico, ruptura social y política, derrocamiento del viejo régimen e instauración de un nuevo poder, así como transformación del pueblo en un sujeto soberano. El concepto de revolución proviene de las palabras latinas *revolutio* y *revolvere:* retornar a los orígenes. Implica una suerte de rotación en virtud de la cual algo retorna a su punto de partida. En el siglo XVII, se convirtió en un concepto astronómico que definía la rotación de los planetas alrededor del sol. El concepto moderno de revolución surgió durante el siglo XVIII, pero fue la Revolución Francesa la que lo codificó en un nuevo paradigma. La revolución se había convertido en una proyección de la sociedad en el futuro, una extraordinaria aceleración de la historia. Koselleck la define como una «secularización inconsciente de expectativas escatológicas»[42]: la utopía socialista se temporalizaba y se proyectaba en el futuro. El sujeto de este proceso de cambio histórico había cambiado: de Dios al proletariado, de una entidad religiosa a una entidad profana (secularización), y su movimiento había experimentado una repentina aceleración (la ruptura revolucionaria). La justicia y la redención no pertenecían a la esfera religiosa o el reino de Dios; los seres humanos no tenían que esperar hasta la muerte y el fin de los tiempos para alcanzar el paraíso y la felicidad. Podían luchar por una redención terrestre: el reino de Dios tenía que conquistarse en la tierra; se había convertido en un lugar profano. Esto también echa luz sobre una famosa metáfora homérica que Marx, en una carta a L. Kugelmann, refería a la Comuna de París, cuando decía que esta era un intento de «tomar el cielo por asalto» *(«Himmel zu stürmen»).* Como los Titanes que asaltaron el Olimpo, los trabajadores franceses habían derrocado a sus gobernantes[43].

El tiempo racionalizado y estandarizado de la acumulación capitalista no coincide con el tiempo revolucionario. La discrepancia que los separa es tan profunda como la oposición entre los dos «roles revolucionarios» antagónicos que desempeñan respectivamente la burguesía al construir el mercado mundial y el proletariado al luchar por una comunidad de seres humanos libres e iguales. La temporalidad del capital tiene la fuerza de un proceso económico objetivo –el tiempo abstracto de la economía de mercado y la circulación de mercancías–, en tanto que la temporalidad de la revolución proletaria es subjetiva, discontinua; la primera es cuantitativa y acumulativa, la segunda es cualitativa e imprevisible, enigmática, y le dan forma súbitas aceleraciones y periodos de aparente estancamiento. En *El dieciocho*

Brumario de Luis Bonaparte (1852), Marx distinguía entre las «revoluciones burguesas» del siglo XVIII, que «avanzaban impetuosamente de éxito en éxito» mediante el establecimiento de un nuevo régimen económico y político, y las revoluciones proletarias del siglo XIX, que se «autocritican constantemente, se interrumpen de continuo en su propio curso, vuelven a lo que en apariencia estaba consumado para empezarlo de nuevo»[44]. En otras palabras, las revoluciones socialistas tienen su propio ritmo interior, y su sincronización consciente coincide con la desincronización de la acumulación de capital. Walter Benjamin describirá la acción revolucionaria como la irrupción de un tiempo cualitativo que «hace estallar el continuo de la historia». Es la temporalidad de los calendarios, de los hitos del pasado construidos como «monumentos de la conciencia histórica», que «no miden el tiempo a la manera de los relojes». La más evocativa «imagen de pensamiento» del tiempo revolucionario como ruptura consciente con la razón disciplinaria, productiva e instrumental del tiempo del capital, es un famoso episodio de la Revolución de Julio de 1830: «En la primera noche de combates, sucedió así que, desde varios lugares de París, se disparó de manera simultánea e independiente contra los diales de los relojes de las torres»[45].

De tal modo, la definición de las revoluciones como locomotoras de la historia se funda en una concepción del tiempo histórico en el que estas aparecen como irrupciones en el tiempo del capital. A juicio de Marx, el tiempo tiene distintas dimensiones[46]. Por un lado, implica una filosofía de la historia heredada de Hegel y definida como una flecha teleológica: el movimiento histórico, la sucesión de modos de producción y formaciones sociales, la búsqueda de la emancipación humana y la transición de la sociedad de clases al comunismo (el fin de la «prehistoria» de la humanidad) [47]. Por otro, implica el tiempo de la acumulación capitalista descripta por la economía política. En *La ideología alemana* (1846), Marx y Engels develaban la expansión del capitalismo detrás del movimiento del «espíritu del mundo» de Hegel[48]. Mantenían una visión teleológica en la medida en que esa expansión entrañaba un desarrollo universal de las fuerzas productivas, que era la premisa del socialismo. Pero este último era un producto de la agencia humana. No podía definírselo como el resultado de un proceso «natural» *(naturwürsicht),* de conformidad con los axiomas con los que la economía política y el liberalismo clásico observaban el capitalismo; el socialismo significaba que la historia tenía que construirse conscientemente y orientarse en línea con las decisiones políticas y estratégicas. En otras palabras, la relación entre el sujeto y el objeto del movimiento histórico tenía que invertirse. Esta concepción de la dialéctica de la historia postulaba la revolución como el resultado del conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de propiedad: cuando las relaciones de propiedad existentes ya no permitían el desarrollo de las fuerzas de producción, era preciso cambiarlas[49]. Pero mientras que en épocas anteriores esa transición aparecía como una transformación natural de las estructuras socioeconómicas mismas,

el paso del capitalismo al socialismo no podía adoptar una ineluctable forma espontánea. Suponía un acto de autoemancipación humana fundado en un proyecto de cambio social y político; era un derivado de la acción revolucionaria consciente. De ese modo se introducía una tercera dimensión del tiempo, diferente tanto del largo plazo de la historia (en un sentido hegeliano) como del tiempo abstracto del capital (definido por la economía política): el tiempo concreto, *kairótico* y disruptivo de la revolución. Al sobrepasar los ciclos históricos largos y provocar el estallido del movimiento espasmódico del capital, la revolución tenía su propia autonomía, un tiempo autorregulado de la emancipación y la agencia humanas.

En ello radica la ambigüedad de la metáfora de las locomotoras utilizada por Marx: los instrumentos mecánicos de la expansión internacional del capitalismo tienen su propia dinámica de desarrollo, intrínseca e irresistible; destruyen todos los obstáculos sociales, económicos y culturales y pasan por encima de todas las fronteras nacionales. Las revoluciones, en cambio, carecen de esa dinámica semiautomática: su universalismo es una construcción consciente. Es cierto que 1848 fue un año de levantamientos revolucionarios europeos sincrónicos, así como 1789 había sido el clímax de una ola de revoluciones atlánticas que barrió Estados Unidos y Haití hasta llegar a París, donde encontró su epicentro. Pero todas esas revoluciones experimentaron altibajos a lo largo de un proceso discontinuo que a menudo resultó en derrotas y restauraciones. La metáfora de las locomotoras parece sugerir una idea de revolución permanente, en el sentido de Trotski: debido a la globalización de las fuerzas productivas, las revoluciones tienden a trascender su epicentro original e internacionalizarse. «Una revolución nacional –explicaba el líder bolchevique– no es un todo autocontenido; es solo un eslabón en la cadena internacional». El internacionalismo, agregaba, «no es un principio abstracto sino un reflejo teórico y político del carácter de la economía mundial, del desarrollo mundial de las fuerzas productivas y la escala mundial de la lucha de clases»[50]. Las locomotoras revolucionarias encarnan así una especie de globalización alternativa, en el sentido de que la expansión del socialismo en una escala mundial sigue a la construcción del mercado mundial y las leyes de la revolución condicen con las del capitalismo. Pero la metáfora atribuye a ese proceso un carácter a la vez teleológico (rieles y destinos conocidos) y mecánico (la velocidad y la potencia de una máquina) que vulnera la visión marxiana de la política. Por otra parte, el *Manifiesto comunista* dedica muchas páginas a criticar las ilusiones del socialismo utópico, cuyas expectativas escatológicas estaban enraizadas en una fe ingenua en las potencialidades emancipatorias de la industria y la tecnología modernas. En síntesis, persiste una discrepancia entre la visión que Marx tiene de la historia y su enfoque de la política.

ENERGÍA Y FUERZA DE TRABAJO

En el siglo XIX, las locomotoras proponían una percepción visual de la fuerza y el dinamismo de una civilización industrial basada en las máquinas de vapor: exhibían la potencia inagotable de la energía mecánica. Desde ese punto de vista, la concepción de Marx del desarrollo de las fuerzas productivas tiene que inscribirse en la era de la física y la termodinámica modernas, sintetizada por el principio de la conservación de la energía de Helmholtz[51]. Gran parte del primer volumen de *El capital* está consagrada al análisis de la aparición de la industria moderna, con la transición de la manufactura a la industria y la creación de nuevas y poderosas máquinas. Era inevitable que el concepto de trabajo cambiara. En el siglo XIX, el cuerpo humano comenzó a observarse como un *motor humano,* cuyo desempeño físico y mental era objeto de un estudio y una medición cuidadosos. La sociedad necesitaba una ciencia del trabajo que apuntara en la mayor medida posible a mejorar la productividad y reducir el cansancio. Fue Hermann Helmholtz quien, en 1847, reformuló esa nueva visión de la energía *(Kraft)* como una metáfora de la sociedad industrial y allanó el camino a la concepción del trabajo como una restricción de la libertad y no un medio de autorrealización[52]. Y fue Marx quien elaboró un nuevo concepto de la «fuerza de trabajo» *(Arbeitskraft)* como una premisa del socialismo. De hecho, *El capital* se inicia con una definición clásica (hegeliana) del «trabajo» *(Arbeit)* como un proceso metabólico entre el hombre y la naturaleza, un intercambio que los seres humanos pueden controlar y regular si ponen en juego sus capacidades intelectuales y físicas. Se trata de una relación corporal que conlleva apropiación, transformación y llegado el caso dominación, pero también *pertenencia*, toda vez que implica una visión de los seres humanos como parte de la naturaleza[53]. Luego, sobre todo en la cuarta sección de *El capital,* el trabajo se convierte en «fuerza de trabajo», un nuevo concepto que asume un doble significado: es trabajo convertido en mercancía –el secreto de la producción de excedente económico– y, al mismo tiempo, una actividad humana emancipada de la naturaleza y aplicada a la producción mecánica. «En el sistema de las máquinas –escribe Marx–, la industria moderna tiene un organismo productivo que es puramente objetivo, en el cual el trabajador pasa a ser un mero apéndice de una condición material de producción ya existente»[54]. Habida cuenta de que «prescinden de la fuerza muscular», las máquinas pueden reducir el cansancio y el gasto físico. Sin embargo, en el sistema fabril capitalista llevaron a calamidades tales como la duración extrema de la jornada laboral, el establecimiento de formas jerárquicas y opresivas de disciplina e incluso el trabajo infantil (una tragedia que Marx denunciaba enérgicamente como prueba de las bases inmorales del capitalismo). En algunos pasajes de sus manuscritos económicos de 1861-1863, Marx relacionaba de manera explícita la aparición de las máquinas de vapor con el control y la disciplina laborales, cuando estigmatizaba «la introducción del vapor como un antagonista de la fuerza humana»[55]. En el socialismo, en cambio, las máquinas permitirían una

reducción espectacular del trabajo necesario gracias al desarrollo de la fuerza de trabajo productiva. Por eso, «en una sociedad comunista, la utilización de la maquinaria tendría un alcance muy diferente del que puede tener en una sociedad burguesa»[56]. El capitalismo, escribirá Walter Benjamin muchas décadas después en una reformulación de esta idea de Marx, convierte la tecnología en un «fetiche de la ruina» en vez de hacer de ella una «clave de la felicidad»[57].

Las máquinas son motores que remplazan la energía muscular de los trabajadores y animales (a las locomotoras se las llamaba «caballos de hierro»). A diferencia de los cuerpos vivos, no se cansan y funcionan sin descanso. Como los límites naturales y morales de los seres humanos les son ajenos, las máquinas de vapor multiplican la energía y aniquilan el cansancio. Modifican radicalmente la vieja relación metabólica entre seres humanos y naturaleza. En otras palabras, generan una ruptura antropológica entre el «trabajo» y la «fuerza de trabajo» que Ágnes Heller describió como la transición de un «paradigma de trabajo» a un «paradigma de producción»[58]. Ahora bien, el socialismo significaba la liberación *del* trabajo y no *mediante* el trabajo; la liberación del trabajo obligatorio, finalmente realizado por máquinas propiamente dichas, más que una actividad redentora de autorrealización. Las facultades intelectuales y físicas podían dedicarse al cumplimiento de tareas creativas y no a la satisfacción de necesidades primarias. «La canción del trabajo emancipado –escribe Anson Rabinbach en *The Human Motor,* el mejor estudio sobre este tema–, puede aún oírse *sotto voce* en *El capital* de Marx, pero la ahoga el rugido de fuerzas productivas en expansión que mueven el motor teleológico del progreso histórico»[59].

Esta concepción contiene las premisas de una utopía socialista fundada en una idea de libertad total y liberación humana respecto de cualquier restricción material y, al mismo tiempo, una peligrosa idealización de la tecnología que anuncia la polémica relación entre el socialismo y la ecología en el siglo XX. En realidad, la obra entera de Marx está conformada por una tensión irresuelta entre dos tendencias contradictorias. Por un lado, un intento positivista –muy típico de su tiempo– de descubrir las «leyes del movimiento» del modo capitalista de producción y, más allá del capitalismo, de la historia, cuyo resultado fue el esquema evolucionista de la sucesión de formaciones sociales descriptas en la introducción de Marx a su *Contribución a la crítica de la economía política*. Por otro lado, una visión dialéctica de la historia como un proceso abierto, hecho de giros y bifurcaciones imprevisibles, sin una dirección predeterminada y con un resultado final que depende de la agencia humana[60]. En esta segunda concepción, el desarrollo de las fuerzas productivas –ciencia, tecnología, motores, máquinas, etc.– era una premisa tanto del socialismo como de una dialéctica negativa que reforzaba la explotación y destruía la naturaleza misma. Esta tensión entre un Marx «determinista» y un Marx «constructivista»[61], que nunca encontró una solución satisfactoria en su obra, torna estériles los retratos, incompatibles

entre sí, que lo presentan o bien como un defensor «prometeico» del productivismo, o bien como el precursor de la ecología política moderna[62]. Según Rabinbach, sería Engels el encargado de superar las ambigüedades de su amigo mediante la celebración del «matrimonio de Marx y Helmholtz». En *El anti-Dühring* (1878), aquel fetichizó la tecnología al poner el marxismo «en el pedestal de la energía y el materialismo trascendental»[63].

No es de sorprender que Marx, al ver la tecnología y la maquinaria industrial modernas como las premisas indispensables de una sociedad liberada, expresara un fuerte escepticismo respecto del ludismo, el movimiento de destructores de máquinas que tuvo una importante difusión a comienzos del siglo XIX, en un primer momento en Inglaterra –sobre todo en Lancashire y Wiltshire– y luego en varios países continentales afectados por la Revolución Industrial. Observaba su impresionante propagación con simpatía y condescendencia a la vez, y si bien reconocía su legitimidad moral, señalaba su impotencia política y su carácter anacrónico. Del mismo modo, hacía hincapié en las buenas razones que apuntalaban la revuelta de los indios colonizados contra los británicos, pero en su opinión ese movimiento estaba históricamente destinado al fracaso. En 1853 consideró la explotación y la opresión coloniales como las inevitables consecuencias de la marcha del progreso, «ese horrible ídolo pagano, que solo quería beber el néctar en las calaveras de los asesinados»[64]. Así, los luditas que destrozaban los telares mecánicos no hacían sino expresar una forma inmadura de lucha, que Marx estigmatizaba en *El capital* con las siguientes palabras: «Hicieron falta tiempo y experiencia para que los trabajadores aprendieran a distinguir entre las máquinas y su utilización por el capital y a dirigir sus ataques, no contra los instrumentos materiales de producción, sino contra su modo de uso»[65].

Los resultados de esa ingenua rebelión eran contraproducentes, toda vez que esta daba al «poder antijacobino» un buen pretexto para responder con «las medidas más reaccionarias y contundentes»[66]. Es cierto que los capitalistas utilizaban la tecnología para imponer brutales condiciones de disciplina y sumisión jerárquica a los trabajadores, lo que transformaba las fábricas en infiernos donde los obreros recibían el trato de «soldados rasos y sargentos de un ejército industrial». Las máquinas, agregaba en un pasaje que casi prefiguraba la línea de montaje de una fábrica fordista, preparaban a los obreros para que «renunci[aran] a sus hábitos esporádicos de trabajo y se identifi[caran] con la regularidad invariable del autómata complejo». El trabajo fabril, escribía Marx, «agota hasta sus límites extremos el sistema nervioso, acaba con el juego multilateral de los músculos y confisca hasta el último átomo de libertad, tanto en la actividad corporal como en la intelectual»[67]. Pero el enemigo era un sistema social de explotación, no sus medios. La alienación y el dolor corporal no estaban intrínsecamente relacionados con la maquinaria industrial. Era el capitalismo el que ponía las máquinas contra los hombres; el socialismo celebraría en cambio su alianza mediante la «liberación» de las fuerzas productivas estranguladas por las

relaciones de propiedad burguesas. En esta visión hegeliana, la dialéctica histórica mantenía su resultado positivo. Era preciso que el socialismo liberara a la «fuerza de trabajo» de su carácter abstracto (su forma mercancía) y la rescatara como un proceso creativo concreto de construcción del ambiente material de la humanidad: valores de uso contra valores de cambio[68].

Esta dialéctica de la tecnología, que trabaja simultáneamente en procura de la creación de una sociedad liberada y de la reificación de las relaciones sociales y los seres humanos, no dejaba al margen a los ferrocarriles. En el siglo XIX, su extensión generó el desplazamiento hacia un nuevo biopoder y el surgimiento de una sociedad ordenada. No es una casualidad que, con la difusión de los viajes en tren, la palabra «clase» se incorporara al léxico de las personas comunes y corrientes. En realidad, la aniquilación del espacio y el tiempo por obra de los ferrocarriles era un proceso de compresión del tiempo y regulación del espacio. Según Mark Simpson, los trenes produjeron un «espacio disciplinario» al hacer de «los cuerpos en movimiento los objetos y no los sujetos de su velocidad»[69]. Como señaló Michel de Certeau en *La invención de lo cotidiano* (1980), el viaje en tren era una forma de «encarcelamiento» en la cual se «encasillaba, numeraba y regulaba» a los pasajeros[70]. Estos no podían viajar sin comprar un pasaje, que se marcaba, y se les asignaba un lugar fijo; la hora y el destino de su viaje estaban programados y las funciones corporales (espacio disponible, coches comedores, etc.) se consentían según la clase del vagón. Los pasajeros eran observadores pasivos de un paisaje que desaparecía ante sus ojos en virtud de una abrumadora velocidad que, en palabras de Marx, no dependía de ellos sino que era un resultado «puramente objetivo» de las máquinas de vapor.

Los marxistas solo abandonaron la idea de la «neutralidad» de la ciencia y la tecnología después de la Gran Guerra. Un marxista heideggeriano, Herbert Marcuse, codificó ese cambio teórico al decir que «como tal, la tecnología no puede aislarse del uso al que se la destina», y describir una dialéctica negativa en la cual, más que un resultado emancipatorio, el conflicto entre fuerzas de producción y relaciones de propiedad podía terminar en un fortalecimiento de la dominación[71]. Pero cuando Marcuse escribía estas líneas, en 1964, la era del ferrocarril era cosa del pasado: la tecnología ya había producido guerras totales, masacres industriales y bombas atómicas. En tiempos de Marx, la crítica antitecnológica era el coto cerrado del pensamiento conservador. El anticapitalismo romántico, si bien asoma a veces en sus escritos, nunca impregna la orientación general de su obra. Está claro que Marx nunca adhirió al discurso reaccionario tan difundido en su tiempo que estigmatizaba la «barbarie» de los luditas y cuyo resultado fue la sanción en 1812 de una ley para reprimirlos, pero veía a esos destructores como representantes del pasado, no del futuro.

Un siglo después, una nueva corriente de historiadores del trabajo rescataría el legado de los luditas. En 1952, Eric Hobsbawm les dedicó un ensayo pionero en el que definía sus métodos de lucha como una forma de

«negociación colectiva mediante el disturbio»[72]. Más adelante, E. P. Thompson reinterpretó el movimiento de los destructores de máquinas como una expresión de la «economía moral de la multitud»[73]. A su entender, una gran parte de los siglos XVIII y XIX había sido testigo del violento conflicto entre la economía de mercado del capitalismo en ascenso y la «economía moral» de la plebe inglesa, profundamente apegada a sus costumbres y a la tradición igualitaria de sus comunidades. En *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (1963), Thompson presentaba a los luditas como un «ejército de reparadores». A su juicio, el ludismo no era una «protesta ciega» ni una forma «primitiva» de sindicalismo. Sus representantes estaban bien organizados y a veces eran cultos. Su oposición a la aparición de la industria y el capitalismo de mercado era sin duda «romántica», habida cuenta de que querían preservar sus costumbres comunitarias tradicionales, pero miraban al futuro, tal como lo atestigua su creación del Movimiento de las Diez Horas[74]. De hecho, la furia de los luditas contra la máquina no expresaba un prejuicio antitecnológico. Aceptaban la introducción de máquinas modernas siempre que esto significara la mejora de sus condiciones laborales gracias a la reducción del esfuerzo físico, el cansancio y el sometimiento. Destruían las máquinas que se habían instalado en las fábricas con el solo fin de disminuir sus salarios y transformar el trabajo en una forma de esclavitud.

Figura 1.3. *El líder de los luditas,* 1812, British Museum, Londres.

Los ferrocarriles sintetizan esa relación plural, compleja y a veces ambigua de los trabajadores con las máquinas, así como los múltiples significados de su sabotaje. De hecho, el sabotaje no es necesariamente incompatible con un discurso retórico sobre el desarrollo de las fuerzas productivas. Basta con pensar en la Resistencia europea durante la Segunda Guerra Mundial, en la que los trabajadores ferroviarios tuvieron un papel prominente. En *La batalla*

del riel (1946), película de René Clément, el sabotaje queda a cargo de trabajadores calificados, técnicos y gerentes ferroviarios que están orgullosos de sus máquinas. En sí mismo, ese sabotaje no implica ninguna hostilidad hacia las locomotoras, sino más bien un completo dominio de su anatomía y su funcionamiento. Su finalidad era la preservación de una tecnología y un sistema de transporte nacionales que los ocupantes nazis habían confiscado. La compañía ferroviaria francesa brindó su apoyo a la película, que en el Festival de Cannes fue reconocida como un paradigma de resistencia patriótica[75].

Un ejemplo diferente de uso anticapitalista de los ferrocarriles lo ofrece la «política del furgón» de los *hobos,* trabajadores itinerantes que entre la década de 1870 y la Gran Guerra viajaban sin pagar. En contra de los lugares comunes que los presentan o bien como viajeros individualistas y egoístas, refractarios a toda forma de acción colectiva, o como figuras románticas apegadas a la cultura de la frontera de Estados Unidos, se trataba de trabajadores migratorios que tenían una sensación de pertenencia a la clase obrera estadounidense de su época[76]. Su vagabundeo era la expresión oculta de la expansión del capitalismo, la estandarización del tiempo y la regulación del espacio en un país unificado. Eran «lumpenproletarios», los estratos más pobres y menos protegidos de la clase obrera, pero en contraste con el *Lumpen* despectivamente descripto por Marx en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (1852), no participaban en la contrarrevolución: eran más bien la vanguardia de la clase obrera en un país que se industrializaba. En cuanto trabajadores migratorios, sus condiciones de vida debían su forma a la precariedad (sin techo) y la movilidad (peones estacionales cuyos movimientos seguían la dinámica del mercado laboral). Como viajeros sin pasaje en furgones, eran cuerpos sin ley que no se sometían a la racionalidad instrumental de los ferrocarriles. Su aptitud para el salto a fin de «montarse en las barras» de un vagón de carga implicaba una forma de domesticación de las máquinas, así como un juego permanente del gato y el ratón con los guardas ferroviarios. Estos trabajadores tenían su propio sindicato dentro de los Industrial Workers of the World (IWW), y sus organizadores viajaban ilegalmente a ciudades donde se declaraban huelgas. «Al saltar a los trenes –destaca John Lennon–, los *hobos,* tanto simbólica como prácticamente, ofrecían sus cuerpos como resistencia al progreso de una sociedad capitalista en expansión prometida por un ferrocarril transcontinental en sus nubes de humo y el rugido de sus ruedas»[77].

A partir de la muerte de Marx, algunos de sus discípulos comenzaron a considerar de manera más crítica su optimismo decimonónico en relación con la tecnología y su aceptación de los ferrocarriles como máquinas civilizadoras. Sin rehabilitar la memoria de los luditas ingleses, Rosa Luxemburg interpretó no obstante el proceso de globalización económica generado por la creación de un mercado mundial como una regresión humana y social. Sesenta años después de la escritura del *Manifiesto comunista,* ya no

consideraba las revoluciones como las «locomotoras de la historia». Casi dos capítulos de *La acumulación del capital* (1913) se dedican a la sistemática destrucción de las economías campesinas que siguió al proceso de industrialización en Europa y Estados Unidos, así como a la construcción de vías férreas en las colonias europeas. «Con los ferrocarriles a la vanguardia y la ruina en la retaguardia, el capital encabeza la marcha y su paso queda marcado por la destrucción universal»[78]. En vez de rescatar a continentes enteros de la barbarie, el arcaísmo y el estancamiento económico, el nuevo medio de comunicación introdujo la dominación imperial y una forma agudizada de explotación. En Estados Unidos, los ferrocarriles siguieron a la conquista del Oeste, y la frontera significó el exterminio de los nativos americanos. En Sudáfrica, los británicos «construyeron ferrocarriles, sometieron a los cafres, organizaron revueltas de los *uitlanders* y finalmente provocaron la guerra de los Bóeres. Había sonado la última hora de la economía campesina»[79]. Se cumplía así el «programa imperialista» de Cecil Rhodes. Lejos de ser excepciones, estos hechos expresaban una tendencia general en el mundo colonial.

> La marcha triunfante de la economía de las mercancías –escribía Rosa Luxemburg– comienza así, en la mayoría de los casos, con magníficas construcciones de transportes modernos, como las líneas ferroviarias que cruzan bosques primigenios y atraviesan por túneles las montañas, los cables de telégrafo que se extienden por el desierto y los transatlánticos que recalan en los puertos más periféricos. Pero la idea de que estos son cambios pacíficos es una mera ilusión[80].

En realidad, esas transformaciones provocaban «periódicas masacres» de una «población agraria completamente pacífica e indefensa»[81]. Mike Davis establece una conexión orgánica entre la construcción de los ferrocarriles indios y «los holocaustos tardovictorianos». Durante la década de 1870, los ferrocarriles absorbieron inversiones 13 veces más grandes que las destinadas a las obras hidráulicas. Los patrocinadores británicos invertían en ellos y no en irrigación, canales y drenajes, lo cual resultó en sequías, escasez y, finalmente, en la hambruna de 1876. Los campesinos morían de hambre junto a las nuevas y relucientes locomotoras que cruzaban el país[82]. El optimismo expresado por Marx en 1853 había sido trágicamente refutado.

MÁQUINAS LOCAS[*]

Los ferrocarriles tuvieron un significativo papel en la Revolución Mexicana y, con ello, pusieron una vez más en tela de juicio la relación histórica entre máquinas y agencia humana y entre la racionalidad económica capitalista y la economía moral. Durante el siglo XIX aparecieron como un símbolo de progreso y modernización, incesantemente celebrados por las élites dirigentes. El proyecto de conectar por tren las costas del Pacífico y el

Atlántico del país se había concebido en la década de 1830, y la primera línea ferroviaria entre la ciudad de México y Veracruz se inauguró en 1873. Bajo el porfiriato –la presidencia del general Porfirio Díaz, de 1876 a 1911–, México experimentó un verdadero auge ferroviario, y la extensión de sus líneas pasó de 398 a más de 15.000 millas. En vísperas de la revolución, la construcción de una red nacional era un hecho consumado[83]. Se esperaba que los ferrocarriles sacaran al país de la pobreza y el atraso y lo llevaran a la modernidad y el desarrollo económico. Como en muchas otras naciones latinoamericanas, el liberalismo los consideraba la encarnación del famoso lema positivista, «Orden y Progreso»[84]. Promovidos por inversores extranjeros, en su mayor parte británicos y estadounidenses, los ferrocarriles abrieron el país al mercado mundial y contribuyeron a impulsar la industrialización moderna, que daba por entonces sus primeros pasos. También alimentaron la concentración de la propiedad de la tierra, con la proliferación de los *hacendados*[*] (dueños de monopolios agrarios) y el fortalecimiento de una aristocracia rural. En otras palabras, lo que las élites urbanas celebraban como la llegada del progreso, las comunidades indígenas lo experimentaban como un proceso masivo de expropiación. Donde aparecía el ferrocarril, las comunidades campesinas tradicionales desaparecían. A lo largo de sus treinta y cinco años de gobierno, el porfiriato vivió acosado por rebeliones campesinas contra el tendido de vías férreas, que generaban un contradictorio paisaje cultural: por un lado, el progreso idealizado y defendido como una creencia positivista, codificado por el discurso oficial y difundido por la prensa como un axioma en la opinión pública; por otro, una cultura popular hecha de canciones y relatos orales que develaba la verdad de las comunidades desarraigadas[85]. México se había convertido en un paradigma para los diagnósticos antagónicos de la modernidad a los que antes nos referimos, una dualidad que existía dentro de la propia cultura revolucionaria. Para los abogados del progreso, su red ferroviaria ilustraba lo que Marx y Engels, en el *Manifiesto comunista,* habían llamado la misión «civilizadora» del capital[86]. Visto desde otra perspectiva, México mostraba con elocuencia lo que Rosa Luxemburg llamaba la «destrucción universal» producida por el capitalismo como sistema económico global. Estas tensiones explotaron durante la Revolución Mexicana.

Entre 1911 y 1917, tanto las tropas gubernamentales como las fuerzas rebeldes usaron constantemente las vías férreas. Las primeras se desplazaban y llegaban al frente casi exclusivamente por tren, mientras que las segundas preferían los caballos –la Revolución Mexicana entró a nuestra memoria colectiva gracias a la imagen de la caballería de Villa y Zapata, cuyos jinetes usaban sombreros de ala ancha y bandoleras cruzadas en el pecho–, pero no tardaron en aprender a sacar el máximo provecho de los ferrocarriles, lo cual rompió su aislamiento y transformó una masa de campesinos sedentarios en un ejército de combatientes nómadas. Los trenes transportaban tropas, armas, alimentos, combustible y familias, así como médicos, enfermeros y soldados

heridos. Desplazaron las líneas del frente, aceleraron el movimiento de las fuerzas beligerantes y modificaron abruptamente el equilibrio de poder entre ellas. Una vez conquistado un territorio, los trenes se convertían en cuarteles con oficinas, cocinas y hospitales. En *México insurgente* (1914), John Reed hace una descripción admirativa –y sin duda idealizada– de los trenes de Villa: Pero Villa, aunque nunca había oído hablar de las reglas de la guerra, transportaba con su ejército el único hospital de campaña de alguna eficacia, como nunca los había tenido ningún ejército mexicano. Lo conformaban cuarenta vagones barnizados por dentro, equipados con mesas de operaciones y los últimos adelantos en cirugía, y con una dotación de más de sesenta médicos y enfermeros. Todos los días, durante la batalla, trenes de enlace llenos con heridos en estado desesperante iban del frente a los hospitales base en Parral, Jiménez y Chihuahua. Villa se ocupaba de los federales heridos con el mismo cuidado que ponía cuando se trataba de sus propios hombres. Por delante de su tren de abastecimiento iba otro con dos mil bolsas de harina y también café, maíz, azúcar y cigarrillos, para alimentar a toda la población famélica de las zonas rurales en torno de Durango y Torreón[87].

Figura 1.4. Tren zapatista, Cuernavaca, 1911.

En muy poco tiempo, los rebeldes aprendieron a utilizar los trenes con capacidad y eficacia, pero su relación con estos modernos medios de transporte era puramente instrumental: los trenes les permitían ganar batallas estratégicas o, de conformidad con una larga tradición de insurgencia

campesina, sabotear las ciudadelas enemigas. En 1914, la División del Norte de Pancho Villa conquistó Torreón mediante la movilización de 15 trenes que transportaban tropas, provisiones e incluso, como antes se mencionó, un hospital militar en condiciones de realizar cirugías. Tres años antes, en cambio, Villa había conducido una exitosa ofensiva sobre Ciudad Juárez con sus soldados ocultos en un tren carguero transformado en un caballo de Troya, y luego protegió ese bastión militar cortando las vías férreas. En muchas oportunidades, las locomotoras se transformaban en bombas lanzadas contra el enemigo: las *máquinas locas* que penetrarían tan profundamente en la imaginación popular. El sabotaje era tan frecuente que en 1914 las líneas ferroviarias se militarizaron por completo.

Para la propaganda conservadora, el corte de las vías férreas y el uso de locomotoras como instrumentos de sabotaje eran una prueba indiscutible de la barbarie revolucionaria. Los campesinos insurgentes eran, no cabía duda, luditas mexicanos. Esta visión encontró una forma literaria en *Los de abajo* (1915), de Mariano Azuela, una de las novelas más importantes de la Revolución. La obra presenta a unos rebeldes que invaden una lujosa residencia burguesa y destruyen sus valiosos muebles. Su vandalismo no perdona la biblioteca, y en particular una rara edición de la *Divina comedia* de Dante, cuyo valor, como es obvio, desconocen[88]. La Revolución Mexicana era un acto de barbarie contra la civilización. Esa es exactamente la visión que, en su novela *El águila y la serpiente* (1928), expresa otro gran escritor, Martín Luis Guzmán, en términos apodícticos: *«la ola descivilizadora»*[89] [*]. En ese libro, Guzmán hace una descripción sumamente pintoresca y divertida del tren revolucionario mexicano, que muestra la subversión del «orden y progreso» implícita en el uso de las máquinas modernas por parte de los rebeldes. La racionalidad normal del transporte ferroviario –horarios e itinerarios precisos, la distinción entre trenes de carga y de pasajeros, el control de pasajes y la separación de los pasajeros en clases– se había tirado por la borda. Los trenes se habían convertido en lugares de caos y desorden, donde los rebeldes se sentían como en casa. Guzmán escribe: Ese estado de cosas se reflejaba con enérgica elocuencia en los viajeros mismos, como si estos fuesen imágenes donde, transmutados los valores en cuanto a la apariencia, las esencias se expresaran. A la destrucción –o, al menos, al deterioro profundo– del mecanismo material, del cuerpo del útil, correspondía un abajamiento, un deterioro de la espiritualidad de quienes todavía usaban el útil venido a menos. El tono de la vida a bordo del tren significaba por dondequiera un retorno a lo primitivo. La complejidad clasificadora que es la civilización –clasificar para escoger; escoger por una necesidad, siempre en aumento, de rechazar– no actuaba ya sino a medias. Había desaparecido la distinción entre vagones de pasajeros y vagones de carga: para lo uno y lo otro servían indistintamente furgones y coches. Había desaparecido, como consecuencia de lo anterior, la distinción entre personas y fardos: en algunos lugares iban hacinados, casi como bultos, los hombres, las mujeres, los niños;

por dondequiera maletas y baúles ocupaban, como personas, los asientos. Pero más quizá que esto, había desaparecido el cúmulo de distinciones que atan el sentimiento del decoro del cuerpo a las nociones de silla, de mesa, de cama. En ninguna parte parecían sentirse más a sus anchas los viajeros que en los furgones de mercancías usados como coches: allí se echaban por el suelo a su gusto –se sentaban, se recostaban, se tendían–. Y allí también, y en los pasillos y plataformas de los vagones, se descubría un nuevo placer, se recordaba –atavismo inerte tras los milenios civilizadores– una acre fruición olvidada: la de comer a ras del piso, entre la basura, confundidos pies y manos en un mismo contacto con la mugre del suelo y sus escupitajos. […]

> Al principio unos cuantos viajeros, libres todavía de la ola descivilizadora, intentaron oponer al desorden algún dique; pero, viendo que sus esfuerzos resultaban impotentes, desistieron. La tendencia hacia lo bajo traía la fuerza del alud, era irresistible: solo la violencia hubiera logrado contenerla[90].

Así, los combatientes de Villa y Zapata aprendieron a valorar los beneficios de la tecnología moderna –Zapata viajaba entre Cuernavaca y la ciudad de México con su caballo en un furgón– sin abandonar el espíritu de sus ancestros luditas, los destructores ingleses de máquinas. Los trenes conectaban el campo con las ciudades e integraban las comunidades rurales al mercado nacional, pero no era ese el objetivo de los revolucionarios. Como explicó magistralmente Adolfo Gilly, la comuna de Morelos era una forma de comunismo rural fundado en la tradición campesina de propiedad colectiva de la tierra. Los zapatistas no estaban interesados en la construcción del futuro como una sociedad tecnológica moderna. El desarrollo de las fuerzas productivas no era su principal inquietud. Su utopía estaba en el pasado, no en el futuro[91]. Cuando Villa y Zapata se reunieron en la ciudad de México el 6 de diciembre de 1914 para fusionar sus ejércitos, se sintieron incómodos. Su democracia era el vacío de poder: un cuerpo que no estaba representado ni incorporado a una institución central[92]. Querían establecer un sistema descentralizado de colectividades campesinas igualitarias, no controlar un poder central. Su levantamiento nos recuerda el interés de Marx en la *obschina* rusa, tal como lo muestra en su correspondencia con Vera Zasúlich, más que su entusiasmo por los ferrocarriles modernos.

TRENES BLINDADOS

Los ferrocarriles tuvieron en la Revolución Rusa –particularmente durante su sangrienta guerra civil, de 1918 a 1921– un papel aún más estratégico que en México. Pero para entonces, el entrelazamiento de múltiples dimensiones evidenciado por ellos en el relato decimonónico de Marx se había derrumbado dramáticamente. Tras la vigorosa batalla intelectual contra el populismo librada por Plejánov y Lenin en la década de 1890, el marxismo entró a Rusia como un discurso de modernización radical[93]. Todos sus intérpretes, fuera

cual fuese su lealtad política, denigraban el oscurantismo zarista y el atraso ruso y eran partidarios del progreso y la industrialización. En su mayor parte, la educación cosmopolita que habían recibido en el exilio había hecho de ellos occidentalizadores convencidos. Discrepaban en lo referido al carácter de la Revolución Rusa, a la que, según los casos, atribuían objetivos «burgueses», «democráticos» o directamente «socialistas», y tenían diferentes apreciaciones de las relaciones entre las fuerzas y el grado de inserción de Rusia en el mundo global. Los mencheviques preveían un periodo de desarrollo capitalista que sentaría las bases para el socialismo, en tanto que Trotski, y con él Lenin y los bolcheviques en 1917, veían la construcción del socialismo como un proceso global, que podía ponerse en marcha por obra de una revolución socialista en la atrasada Rusia antes de que la consumaran las fuerzas proletarias de los países occidentales avanzados. Todos ellos identificaban el socialismo con el desarrollo de las fuerzas productivas, la condición para sacar a Rusia del feudalismo y su indolencia «asiática». En su prólogo a las ediciones francesa y alemana de *El imperialismo, fase superior del capitalismo* (1920), Lenin hacía hincapié en el papel de los ferrocarriles como paradigmas de la modernización: «Un resumen y el más notable índice del desarrollo del comercio mundial y la civilización democrático-burguesa»[94]. En una famosa fórmula, definía el socialismo como «el gobierno de los sóviets más la electrificación»[95]. Este proyecto ciclópeo de transformar la Unión Soviética en un coloso industrial moderno lo consumaría el estalinismo desde fines de los años veinte en adelante[96]. Durante la guerra civil, sin embargo, la economía rusa se derrumbó, su infraestructura sufrió graves daños a causa del conflicto militar, la producción cayó muy por debajo de los niveles anteriores a la guerra y se propagó la hambruna. Los bolcheviques lucharon por sobrevivir y, en circunstancias tan dramáticas como las que vivían, decidieron militarizar los ferrocarriles. «Sin ferrocarriles –reconocía con lucidez Lenin en abril de 1918– no solo no habrá socialismo, sino que todo el mundo morirá de hambre como los perros»[97].

En la primavera de 1918, el territorio ruso controlado por los bolcheviques correspondía al tamaño del antiguo principado de Moscú, y solo contaban con la tercera parte de una red ferroviaria de 35.000 millas, en gran medida destruida o desorganizada. El 70% de las locomotoras estaban inutilizadas. Solo gracias a la movilización de las inagotables energías de la desesperación, como Victor Serge destacó en su autobiografía, pudieron los bolcheviques construir el Ejército Rojo, rechazar los ataques contrarrevolucionarios, lograr que la intervención militar extranjera retrocediera, conquistar el apoyo del campesinado y, finalmente, ganar la guerra civil[98]. En los meses posteriores a la firma del Tratado de Brest-Litovsk, el poder soviético estuvo a punto de derrumbarse: tropas alemanas ocuparon Polonia, los países bálticos, Bielorrusia y Ucrania, con el apoyo del Ejército Blanco de Denikin; un contingente checoslovaco había tomado la línea del Ferrocarril Transiberiano; tropas británicas ocuparon el Cáucaso y los territorios norteños de Arcángel y

Múrmansk, y los guardias blancos de Kolchak avanzaban en Siberia y los Urales. Tres años después, el régimen soviético había reconquistado la mayoría de los territorios del antiguo Imperio zarista. En ese lapso, las fuerzas militares soviéticas habían experimentado un espectacular crecimiento. En octubre de 1917, los guardias rojos tenían cuatro mil hombres en Petrogrado y tres mil en Moscú; tres años después, el Ejército Rojo contaba con más de cinco millones de efectivos[99]. El arquitecto de esa formidable reconstrucción fue León Trotski, un intelectual y líder revolucionario sin formación militar, que había vivido en el exilio hasta mayo de 1917. Según varios historiadores militares, esa reconquista se produjo a lo largo de las líneas ferroviarias, cuyo papel fue decisivo (mucho más que en la guerra de Secesión estadounidense, cincuenta años antes)[100]. En 1920, el Ejército Rojo tenía 103 trenes blindados. Es cierto que las tropas montadas –inmortalizadas por Isaak Bábel en *Caballería roja*, en los años veinte– obtuvieron victorias estratégicas, pero la logística bélica, esto es, el transporte de armas, tropas y suministros dependía en última instancia de los ferrocarriles.

En su autobiografía, escrita en 1929 desde su exilio turco, Trotski dedica todo un capítulo al tren blindado donde había establecido su cuartel general.

> Durante los años más extenuantes de la revolución –escribe–, mi propia vida personal estuvo inseparablemente ligada a la de ese tren. Este, por otro lado, estaba inseparablemente ligado a la vida del Ejército Rojo. El tren vinculaba el frente con la base, resolvía problemas urgentes sobre la marcha, educaba, convocaba, abastecía, recompensaba y castigaba[101].

Trotski hace una detallada descripción de ese vehículo que funcionaba como un «aparato volante de administración»[102]. Había en él varias oficinas donde trabajaban secretarios, taquígrafos y consejeros, así como un telégrafo, una estación de radio, un generador, una pequeña imprenta, una cocina, comedores, dormitorios y baños. Tenía un vagón con dos autos, lo cual permitía a Trotski viajar tierra adentro después de llegar a una estación ferroviaria. El jefe del Ejército Rojo contaba con su propia biblioteca, donde estudiaba, escribía artículos y hasta libros, en particular *Terrorismo y comunismo* (1920), una ardiente defensa del terror bolchevique contra Karl Kautsky[103]. El tren publicaba un periódico con un título *beatnik, En el camino (V Puti),* y una tirada de 4.500 ejemplares. El convoy era impulsado por dos locomotoras y, desde luego, estaba equipado con piezas de artillería y ametralladoras. Según varios estudiosos, Trotski recorrió en ese tren más de 100.000 kilómetros[104].

Al circular incesantemente entre las líneas del frente, en ocasiones el tren era atacado o participaba en operaciones militares. Trotski lo describe como un «cuartel general del Estado Mayor sobre ruedas» y un instrumento de combate. Señala que toda la tripulación podía manejar armas. Todos usaban uniformes de cuero, que siempre hacen que los hombres parezcan muy

imponentes. En el brazo izquierdo, justo debajo del hombro, cada uno de ellos llevaba una gran insignia de metal, cuidadosamente forjada en la ceca, que se había ganado una gran popularidad en el ejército. Los vagones estaban conectados por teléfono y un sistema de señales[105].

A lo largo de dos años y medio, este tren dio alojamiento a 405 personas, y varios de sus soldados murieron en combate.

Durante la guerra civil, el tren de Trotski cumplió una función a la vez estratégica y simbólica[106]. Era la sala de guerra móvil del Ejército Rojo y también el mensajero de la palabra bolchevique. Conectaba todas las unidades con el ejército en su conjunto y aliviaba el aislamiento de sus secciones más remotas en un frente que se extendía a lo largo de 8.000 kilómetros. Trotski hablaba con frecuencia a los soldados desde el tren. Muy rápidamente, este tren blindado se forjó una dimensión casi mítica. En un contexto trágico de penuria y desorganización económica, no encarnó la expansión de las fuerzas productivas sino, más bien, el avance conquistador de la revolución mundial. Tras la caída de las potencias centrales en noviembre de 1918 y el estallido de revoluciones en Alemania y Hungría, el tren blindado de Trotski materializó la promesa de una conexión entre la Rusia soviética y un inminente levantamiento socialista en Occidente. El 8 de noviembre de 1918, día de la caída del imperio de los Hohenzollern en Alemania, el jefe del Ejército Rojo afirmó, en un discurso pronunciado en la academia militar: «Karl Marx dice que la revolución es la locomotora de la historia. Y es verdad»[107]. Desconectada de la dinámica cosmopolita del capitalismo mundial –un sistema económico cuya crisis general e irreversible los bolcheviques habían diagnosticado en los cuatro primeros congresos de la Tercera Internacional, entre 1919 y 1922– la revolución se mostraba como una locomotora de la historia en el sentido literal de la palabra. Transportaba Europa al socialismo. La Rusia soviética corría hacia el futuro por obra de una increíble aceleración de la historia: el tiempo parecía comprimido y la utopía socialista se temporalizaba en la construcción de una nueva sociedad.

En 1920, los bolcheviques soñaron con organizar el siguiente congreso de la Internacional Comunista en Berlín. Ese mismo año, el Congreso de los Pueblos de Oriente se reunió en Bakú, Azerbaiyán. En el discurso de clausura, Zinóviev anunció que el siglo XX sería el momento de la liberación del mundo colonial, una gigantesca ola de emancipación global tan poderosa como irresistible. Y las clases dirigentes de todo el continente se sintieron seriamente amenazadas por esa perspectiva. El cordón sanitario que las potencias occidentales reunidas en Versalles en 1919 decidieron construir en torno de la Rusia soviética era tanto militar como diplomático: una coalición internacional comparable a la alianza aristocrática que había marchado contra la Revolución Francesa en 1792, y un muro político que trataba de circunscribir y detener un contagio que, originado en Petrogrado y Moscú, amenazaba difundirse por el planeta entero. En 1921, en el apogeo de la era del ferrocarril, el «espíritu del mundo» *(Weltgeist)* ya no viajaba montado en

un caballo blanco: el retrato de Napoleón que, según la leyenda, Hegel describió en Jena en 1806, era ya obsoleto. Ahora, el espíritu del mundo corría en un tren blindado. La Gran Guerra había transformado la revolución socialista en una acción militar, codificada por los bolcheviques como un paradigma estratégico: la locomotora de la historia no podía sino estar blindada.

Figura 1.5. Tren blindado del Ejército Rojo, 1919.

Figura 1.6. Trotski desciende de su tren blindado, 1920.

En la era de la crisis del capitalismo, se había agotado el papel histórico tanto del liberalismo clásico como de la socialdemocracia. La expansión del capitalismo se había aquietado, el mercado mundial se había convertido en el epicentro de una depresión económica planetaria y la burguesía se había vuelto contrarrevolucionaria, como sus ancestros aristocráticos en 1789. En cuanto al socialismo, ya no podía albergar la ilusión de que el triunfo sería la consecuencia automática de sus progresos electorales, tan irresistibles como el crecimiento exponencial del carbón, el acero y las vías férreas. La era del

progreso y el desarrollo económico pacífico estaba terminada. Ya no podía pensarse en la revolución como el resultado de un proceso orgánico de evolución social; como en 1792, se convertía en un arte militar, una cuestión de táctica y estrategia. Las locomotoras de la historia dejaron de ser símbolos de la aceleración tecnológica para convertirse en motores puramente políticos. Trotski resolvió las ambigüedades de la metáfora de Marx, que ahora expresaba la «autonomía de lo político».

EL FIN DE UN MITO

El tren blindado de Trotski representa a la vez el apogeo y el final de una imaginación revolucionaria fundada en la metáfora de las locomotoras. Desde fines de los años veinte, los trenes abandonaron el terreno alegórico de la revolución para simbolizar, en cambio, el avance impetuoso de la sociedad soviética hacia la modernidad, el industrialismo y el progreso tecnológico. Un cartel de propaganda de 1930 presenta un «caballo de hierro» lanzado a toda velocidad por el camino hacia el futuro, contra un telón de fondo de fábricas y chimeneas, enmarcado por una consigna que anuncia el cumplimiento del primer plan quinquenal en cuatro años; en su marcha, el tren barre con todo, en particular el prejuicio religioso y otras calamidades burguesas como el egoísmo, la ebriedad, la pereza y el patriarcado, encarnadas por diferentes representantes del viejo orden. Luego de la década de 1920, los trenes se convirtieron en un símbolo predilecto de la propaganda soviética que celebraba los sueños y los logros de una nueva civilización: cosmopolitismo, desarrollo industrial, modernización de las regiones atrasadas, el socialismo como la fusión fraternal de los pueblos de Europa y Asia, y la emancipación femenina (como viajeras y ferroviarias, las mujeres conquistaban su independencia y corrían hacia la modernidad).

Figura 1.7. Yuri Piménov, «Contra la religión, por el plan industrial y financiero, completemos en cuatro años el plan quinquenal», 1930, cartel soviético.

Figura 1.8. Cartel soviético, 1939.

En una perspectiva histórica más amplia, fue la Gran Guerra la que acabó con la era del ferrocarril. A fines del siglo XIX, la segunda Revolución Industrial transformó las fuentes de energía del desarrollo capitalista: el petróleo y la electricidad remplazaron al carbón y el vapor. La velocidad y la

fuerza asumieron una nueva dimensión, relacionada con la dínamo y los motores de combustión. El avión se convirtió en el nuevo símbolo de la aniquilación del tiempo y el espacio[108]. En 1909, Louis Blériot realizó el primer vuelo a través del canal de la Mancha y mostró así al mundo los logros del «genio científico francés combinado con el empuje y la sangre fría de los franceses»[109]. Su vuelo inauguró el siglo de la aviación, así como la primera conexión por tren entre Mánchester y Liverpool había inaugurado en 1830 el siglo de los ferrocarriles. Pero la aviación se desarrolló aún más rápido que el transporte sobre rieles. En 1927, Charles Lindbergh realizó el primer vuelo transatlántico solitario entre Nueva York y París. Junto con los aviones también aparecieron los automóviles. Muy poco antes del estallido de la guerra, las plantas automotrices de Ford en Detroit comenzaron a producir vehículos en líneas de montaje. Pronto, los autos se convirtieron en los nuevos símbolos del transporte masivo. Los trenes, desde luego, no quedaron a un lado, pero perdieron su posición soberana en la cultura de masas. Las locomotoras ya no materializaban la visión utópica de un mundo que se lanzaba hacia el futuro. Sin embargo, durante los tres decenios de la guerra civil europea no apareció ningún ícono que se les comparara. Inmediatamente identificados con la guerra y la destrucción, los aviones se incorporaron de manera casi natural al imaginario nacionalista y luego al imaginario fascista[110]. Hermann Goering, que había sido piloto durante la Primera Guerra Mundial, ocupó a partir de 1935 el puesto de mando de la Luftwaffe alemana. Ese mismo año, Leni Riefenstahl rodó *El triunfo de la voluntad,* una película de propaganda que comenzaba con un vuelo y un aterrizaje de Hitler en Núremberg, como un dios teutónico, para asistir al congreso del Partido Nazi. Mussolini estaba orgulloso de sus (limitados) talentos como piloto aeronáutico y le gustaba que lo retrataran en el aire (como en muchos *aeroritratti* futuristas). Marinetti, el fundador del futurismo que se unió a los fascistas en los años veinte, saludaba la belleza de la guerra aérea con sus «vuelos en formación geométrica» y las «espirales de humo que se elevan de las aldeas en llamas», mientras el fascismo celebraba, en 1931, el vuelo transatlántico a Río de Janeiro de Italo Balbo, jefe de la Fuerza Aérea italiana y gobernador general de Libia. En la cultura popular y la propaganda política, los pilotos eran figuras icónicas de virilidad, misoginia y fortaleza nacional. El avión como un medio de destrucción masiva –papel que H. G. Wells había predicho tempranamente en su *La guerra en el aire* (1908)[111]– se había probado en medida limitada durante la Primera Guerra Mundial y, luego, en mayor escala en la segunda guerra ítalo-etíope y la guerra civil española, para terminar por utilizarse en enormes dimensiones entre 1939 y 1945 para aniquilar ciudades enteras. Después de Guernica y Hiroshima, no fue fácil que los aviones se transformaran en metáforas de la imaginación revolucionaria.

En el siglo de la cultura de masas y la línea de montaje, en cambio, el fin de la mitología ferroviaria no puso punto final a la función alegórica de las locomotoras. La discrepancia entre un Marx «determinista» y un Marx

«constructivista», o el conflicto que opone a los partidarios de la emancipación humana *por medio* del trabajo y los de la liberación *respecto* del trabajo, parecieron eclipsados, en la época de la crisis europea, por un choque titánico entre la revolución y la contrarrevolución, el comunismo y el fascismo, finalmente transformados en Molocs mecánicos. La relación simbiótica entre seres humanos y máquinas adquirió una nueva dimensión. La liberación respecto del trabajo se convirtió en una opción utópica promovida por corrientes de izquierda marginales y heréticas, mientras que una visión redentora del trabajo (en colaboración con máquinas poderosas) permeaba exhaustivamente las tendencias hegemónicas de la cultura socialista. En la undécima de sus tesis sobre el concepto de historia, escritas en los primeros meses de 1940, Walter Benjamin señalaba que la socialdemocracia alemana había «resucitado» la ética protestante del trabajo «en forma secularizada». Esta concepción «marxista vulgar» del trabajo como «la fuente de toda riqueza y cultura» –ya codificada en el Programa de Gotha de 1875– identificaba el socialismo con el desarrollo de las fuerzas de producción, y la consecuencia era que reconocía «solo el progreso en el dominio de la naturaleza, no el retroceso de la sociedad». Y este fetichismo de la técnica llevaba a Benjamin a recordar «los rasgos tecnocráticos que surgieron más adelante en el fascismo»[112]. Curiosamente, esta observación evita toda referencia a la expresión más evidente de ese concepto «redentor», que en la cumbre del estalinismo triunfante fue el mito de Stajánov, el «héroe del trabajo socialista». En 1935, Alekséi G. Stajánov, un minero de Dombás, había encarnado al «hombre nuevo» de la sociedad soviética al romper todos los récords previos de productividad. Trabajadores heroicos y planes quinquenales se fusionaban en una visión del socialismo como la construcción prometeica de un mundo industrializado moderno. En esos mismos años, el escritor nacionalista alemán Ernst Jünger anunciaba el advenimiento de la Era del Trabajador *(der Arbeiter),* el obrero-soldado forjado en las trincheras de la Gran Guerra[113]. Hans Kohn veía esta fusión de nihilismo y tecnología como «la apoteosis de un trabajador cabalmente mecanizado y militarizado, un moderno hombre-máquina»[114]. La competencia militar entre bolchevismo y fascismo se había convertido en un choque entre dos máquinas totalitarias. Para hacer una referencia a Hannah Arendt, el triunfo del *homo faber* había terminado en la locura[115].

Así, en los años entre las dos guerras mundiales, la metáfora de Marx sobre las revoluciones como las «locomotoras de la historia» comenzó a suscitar dudas, a tal punto que terminó por ponérsela radicalmente en tela de juicio. El anticapitalismo romántico rompió los límites del socialismo «científico» y delineó un nuevo perfil del pensamiento crítico. El progreso aparecía como una peligrosa ilusión, un sinónimo de catástrofe, y el fascismo comenzó a percibirse como un producto de la modernidad, una barbarie engendrada por la marcha misma de la civilización. Fue Walter Benjamin, un marxista heterodoxo, quien invirtió la metáfora de Marx. Propuso un

materialismo histórico radicalmente antipositivista que «aniquilara en sí mismo la idea de progreso»[116]. Los paralipómenos a sus (hoy) famosas tesis sobre el concepto de historia contienen la siguiente frase: «Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia. Pero quizá las cosas sean bastante distintas. Quizá las revoluciones sean un intento de los pasajeros de ese tren –a saber, la raza humana– de activar el freno de emergencia»[117].

Figura 1.9. El acceso a Auschwitz.

Para decirlo de otra manera, la historia corre hacia la catástrofe. Ese es su *telos* secreto. La revolución no es una locomotora rugiente que lleva a la civilización hacia adelante; es más bien una acción consciente para detener la trágica carrera de ese tren antes de que llegue a su destino. En vez de acelerar el tiempo y cumplir su lógica interna, la revolución debía romper el tiempo histórico lineal y abrir un nuevo tiempo (mesiánico). La definición benjaminiana de la revolución refleja el momento más dramático del siglo XX: su sabor es tan apocalíptico como optimista era la fascinación de Marx por las locomotoras. Marx celebraba la «energía demoníaca» del capitalismo industrial y el creciente movimiento obrero. Benjamin escribía en 1940, cuando ya era «medianoche en el siglo». Hoy, los ferrocarriles evocan Auschwitz antes que gloriosas revoluciones.

---

[1] Karl Marx, *The Class Struggles in France, 1848 to 1850,* en Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works,* 50 vols., vol. 10: *Marx and Engels 1849-51* (en adelante, *MECW*), Londres, Lawrence

& Wishart, 1975-2005, pp. 45-145, en p. 122 [ed. cast.: *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850,* Madrid, Fundación Federico Engels, 2015].

[2] Véase Michael Robbins, *The Railway Age,* Londres, Routledge y Kegan Paul, 1962.

[3] Michael Robbins, *op. cit.,* p. 37.

[4] Eric Hobsbawm, *The Age of Capital, 1848-1875* [1975], Nueva York, Vintage, 1996, p. 40 [ed. cast.: *La era del capital, 1848-1875,* trad. de A. García Fluixá y Carlos A. Caranci, Barcelona, Crítica, 1998].

[5] Véase Richard White, *Railroaded. The Transcontinentals and the Making of Modern America,* Nueva York, W. W. Norton, 2011.

[6] Karl Marx y Friedrich Engels, «Manifesto of the Communist Party», en *MECW*, vol. 6: *Marx and Engels 1845-48*, pp. 477-519, en p. 486 [ed. cast.: *Manifiesto comunista. Edición bilingüe,* con prólogo de David Harvey y epílogo de Jodi Dean, trad. de Juanmari Madariaga y Cristina Piña Aldao, Madrid, Akal, 2018].

[7] *Ibid.,* p. 488.

[8] Karl Marx y Friedrich Engels, «Manifesto of the Communist Party», cit.

[9] Karl Marx, *Economic Manuscripts of 1857-1858,* en *MECW,* vol. 29: *Marx 1857-61,* p. 39 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858,* 3 vols., trad. de José Aricó, Pedro Scarón y Miguel Murmis, Madrid, Siglo XXI de España, 2013].

[10] *Ibid.,* p. 384. Sobre esta idea del capitalismo como un sistema económico sin límites, véanse John Bellamy Foster, Brett Clark y Richard York, *The Ecological Rift. Capitalism's War on the Earth,* Nueva York, Monthly Review Press, 2010, pp. 39 y 40, y John Bellamy Foster, «Marx's *Grundrisse* and the Ecological Contradictions of Capitalism», en Marcello Musto (comp.), *Karl Marx's Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later,* Londres, Routledge, 2008, pp. 93-106, en pp. 100 y 101 [ed. cast.: «Los *Grundrisse* de Marx y las contradicciones ecológicas del capitalismo», en Marcello Musto (comp.), *Los Grundrisse de Karl Marx. Fundamentos de la crítica de la economía política 150 años después,* trad. de Adriano Marcelo Weinstein, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia y Fondo de Cultura Económica, 2018, pp. 169-184]. Marx tomó esa definición de los «límites» de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Science of Logic,* ed. de. George di Giovanni, Nueva York, Cambridge University Press, 2010, pp. 98-101 y 153 [ed. cast.: *Ciencia de la lógica,* trad. de Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2013].

[11] Karl Marx y Friedrich Engels, «Manifesto of the Communist Party», cit., p. 487. Sobre la diversidad clasicista de las estaciones ferroviarias decimonónicas, véase Jürgen Osterhammel, *The Transformation of the World. A Global History of the Nineteenth Century,* Princeton, Princeton University Press, 2014, pp. 300-302 [ed. cast.: *La transformación del mundo. Una historia global del siglo XIX,* trad. de Gonzalo García, Barcelona, Crítica, 2015].

[12] Arno J. Mayer, «Official High Cultures and the Avant-gardes», en *The Persistence of the Old Regime. Europe to the Great War,* Nueva York, Pantheon, 1981, cap. 4, pp. 189-273 [ed. cast.: «Las altas culturas oficiales y las vanguardias», en *La persistencia del Antiguo Régimen. Europa hasta la Gran Guerra,* trad. de Fernando Santos Fontenla, Madrid, Alianza, 1986, cap. 4, pp. 177-250].

[13] Michel Chevalier, «Chemins de fer», en *Dictionnaire de l'économie politique,* vol. 1: *A-C,* París, Guillaumin et Cie., 1852, pp. 337-362, en p. 341, cit. en Walter Benjamin, *The Arcades Project,* trad. de Howard Eiland y Kevin McLaughlin, Cambridge (MA) y Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 598 [ed. cast.: *Libro de los pasajes,* trad. de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 2005].

[14] *Ibid.*

[15] Charles Dickens, *Dombey and Son,* Harmondsworth y Nueva York, Penguin, 1982, p. 236 [ed. cast.: *Dombey e hijo,* trad. de Fernando Gutiérrez y Diego Navarro, Barcelona, Del Azar, 2002]; véase también Michael Freeman, *Railways and the Victorian Imagination,* New Haven, Yale University Press, 1999, pp. 45 y 46.

[16] Karl Marx, «The Future Results of British Rule in India», en *MECW,* vol. 12: *Marx and Engels 1853-54,* pp. 217-222, en p. 217 [ed. cast.: «Futuros resultados de la dominación británica en la India», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Acerca del colonialismo. Artículos y cartas,* Moscú, Progreso, 1972, pp. 47-54].

[17] *Ibid.,* pp. 217 y 218.

[18] *Ibid.,* p. 218.

[19] *Ibid.,* p. 220. Es cierto que, hacia el final de su vida, Marx matizó su posición al escribir en sus notas que «la supresión de la propiedad comunal de la tierra no fue allí otra cosa que un acto de vandalismo inglés, que no hizo avanzar sino retroceder al pueblo nativo. No todas las comunidades primitivas están cortadas con la misma tijera». Véase Karl Marx, «Drafts of the Letter to Vera

Zasulich», en *MECW,* vol. 24: *Marx and Engels 1874-83,* pp. 346-369, en p. 365 [ed. cast.: «Los borradores de Marx», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Escritos sobre Rusia,* vol. 2: *El porvenir de la comuna rusa,* trad. de Félix Blanco, México, Pasado y Presente, 1980, pp. 29-59]. Sobre esta reconsideración y la dimensión antieurocéntrica de los escritos de Marx, véase Kevin B. Anderson, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies,* Chicago, University of Chicago Press, 2010.

[20] Karl Marx, «Drafts of the Letter to Vera Zasulich», cit., p. 353.

[21] Friedrich Engels, «Afterword to "On Social Relations in Russia"» [1894], en *MECW,* vol. 27: *Engels 1890-95,* pp. 421-433, en p. 433 [ed. cast.: «Postscríptum de 1894 a "Acerca de la cuestión social en Rusia"», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Escritos sobre Rusia,* vol. 2, cit., pp. 84-97]. Sobre el debate entre Marx, Engels y los populistas rusos, véase Teodor Shanin (comp.), *Late Marx and the Russian Road. Marx and «the Peripheries of Capitalism»,* Londres, Routledge y Kegan Paul, 1983 [ed. cast.: *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo,* trad. de Graziella Baravalle, Madrid, Revolución, 1988].

[22] Jürgen Osterhammel, *op. cit.,* pp. 69-76; Stephen Kern, *The Culture of Time and Space, 1880-1918,* Nueva York, Harvard University Press, 1984, pp. 11-15, y Eviatar Zerubavel, «The Standardization of Time: A Sociohistorical Perspective», en *American Journal of Sociology,* vol. 88, núm. 1, julio de 1982, pp. 1-23.

[23] Joseph Conrad, *The Secret Agent*, Nueva York, Penguin, 2007 [ed. cast.: *El agente secreto,* trad. de Ana Goldar, Barcelona, Seix Barral, 1983].

[24] Karl Marx y Friedrich Engels, «Manifesto of the Communist Party», cit., p. 490.

[25] *Ibid.,* pp. 490 y 491. Véase también Michael Löwy, «Marxism and Revolutionary Romanticism», en *On Changing the World. Essays in Political Philosophy, from Karl Marx to Walter Benjamin,* Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press, 1993, pp. 1-15 [ed. cast.: «Marxismo y romanticismo revolucionario», en *Casa del Tiempo,* núm. 63-65, México, abril-junio de 1986, pp. 11-20].

[26] Véanse Michael Freeman, *op. cit.,* pp. 13, 44 y 45, y Michael Robbins, *op. cit.,* pp. 62 y 63.

[27] Sobre la pérdida del «aura» del paisaje producida por la estandarización de los viajes ferroviarios, análoga a la pérdida de una unicidad de la obra de arte en la era de su reproducción mecánica tal como la analiza Benjamin, véase Wolfgang Schivelbusch, *The Railway Journey. The Industrialization of Time and Space in the Nineteenth Century* [1977], Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 41 y 42.

[28] Karl Marx y Friedrich Engels, «Manifesto of the Communist Party», cit., p. 486.

[29] Karl Marx, *Capital. A Critique of Political Economy*, vol. 1, en *MECW,* vol. 35: *Karl Marx – Capital volume I,* p. 385 [ed. cast.: *El Capital. Crítica de la economía política,* 8 vols., trad. de Vicente Romano García, Madrid, Akal, 2018].

[30] *Ibid.*

[31] *Ibid.,* p. 85.

[32] Jürgen Osterhammel, *op. cit.,* p. 74.

[33] Véase David Harvey, *Paris, Capital of Modernity,* Londres y Nueva York, Routledge, 2003 [ed. cast.: *París, capital de la modernidad,* trad. de José María Amoroto Salido, Madrid, Akal, 2008].

[34] Cit. en Michael Robbins, *op. cit.,* p. 45.

[35] Karl Marx, *Economic Manuscripts of 1857-1858,* cit., p. 10; original alemán: *Ökonomische Manuskripte 1857-1858,* en *Marx-Engels-Werke,* vol. 42, Berlín, Dietz, 1983, p. 445.

[36] Wolfgang Schivelbusch, *op. cit.,* p. 195.

[37] *Ibid.,* pp. 193-195.

[38] Véase Stavros Tombazos, *Time in Marx. The Categories of Time in Marx's Capital,* Chicago, Haymarket, 2015.

[39] Karl Marx, *Economic Manuscripts of 1857-1858,* cit., p. 134.

[40] Reinhart Koselleck, «Zeitverkürzung und Beschleunigung: eine Studie zur Säcularisation», en *Zeitschichten. Studien zur Historik,* Fráncfort, Suhrkamp, 2002, pp. 177-202, en p. 182 [ed. cast.: «Acortamiento del tiempo y aceleración: un estudio sobre la secularización», en *Aceleración, prognosis y secularización,* trad. de Faustino Oncina Coves, Valencia, PreTextos, 2003, pp. 37-71].

[41] Reinhart Koselleck, *op. cit.,* pp. 193-195.

[42] Reinhart Koselleck, «Historical Criteria of the Modern Concept of Revolution», en *Futures Past. On the Semantics of Historical Time,* trad. de Keith Tribe, Nueva York, Columbia University Press, 2004, pp. 43-57, en p. 50 [ed. cast.: «Criterios históricos del concepto moderno de revolución», en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos,* trad. de Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 67-85]. Sobre la historia del concepto de revolución, véase Arno J. Mayer,

«Revolution», en *The Furies. Violence and Terror in the French and Russian Revolutions,* Princeton, Princeton University Press, 2000, cap. 1, pp. 23-44 [ed. cast.: «Revolución», en *Las Furias. Violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa,* trad. de Víctor Lucea Ayala, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014, pp. 37-62].

[43] Karl Marx, «Letter to Ludwig Kugelmann» (12 de abril de 1871), en *MECW,* vol. 44: *Letters 1870-73,* pp. 131 y 132, en p. 132 [ed. cast.: «Carta de Marx (12 de abril de 1871)», en *Cartas a Kugelmann,* trad. de Giannina Bertarelli, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, pp. 207 y 208].

[44] Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* [1852], en *MECW,* vol. 11, *Marx and Engels 1851-53,* pp. 99-197, en p. 106 [ed. cast.: *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* trad. de Elisa Chuliá, Madrid, Alianza, 2015].

[45] Walter Benjamin, «On the Concept of History», en *Selected Writings,* 4 vols., vol. 4: *1938-1940* (en adelante, *WBSW*), ed. de Michael Jennings, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2003-2006 pp. 389-400, en p. 395 [ed. cast.: «Sobre el concepto de historia», en *Obras,* libro 1, vol. 2, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2008, pp. 303-318]. Véase también Bjørn Schiermer, «The (in)Actuality of Walter Benjamin: On the Relation between the Temporal and the Social in Benjamin's Work», en *Time and Society,* vol. 25, núm. 1, 2016, pp. 3-23.

[46] Heinz D. Kittsteiner, «Reflections on the Construction of Historical Time in Karl Marx», en *History and Memory,* vol. 3, núm. 2, otoño-invierno de 1991, pp. 45-86.

[47] Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* [1859], en *MECW,* vol. 29: *Marx 1857-61,* pp. 257-417, en p. 264 [ed. cast.: *Contribución a la crítica de la economía política,* trad. de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó, México, Siglo XXI, 1997].

[48] Karl Marx y Friedrich Engels, *The German Ideology. Critique of Modern German Philosophy According to Its Representatives Feuerbach, B. Bauer and Stirner, and of German Socialism According to its Various Prophets,* en *MECW,* vol. 5: *Marx and Engels 1845-47,* p. 51 [ed. cast.: *La ideología alemana,* trad. de Wenceslao Roces, Madrid, Akal, 2014].

[49] Este concepto se desarrolla en la famosa introducción de Karl Marx de 1859 a *A Contribution to the Critique of Political Economy,* cit., pp. 261-265.

[50] León Trotski, *The Permanent Revolution* [1929], en *The Permanent Revolution & Results and Prospects,* Seattle, Red Letter Press, 2010, p. 146 [ed. cast.: *La revolución permanente,* trad. de Andrés Nin, Barcelona, Orbis, 1985]. Sobre la teoría de Trotski, véase Michael Löwy, *The Politics of Combined and Uneven Development. The Theory of Permanent Revolution* [1981], Chicago, Haymarket, 2010.

[51] Sobre «el matrimonio de Marx y Helmholtz», véase Anson Rabinbach, *The Human Motor. Energy, Fatigue, and the Origins of Modernity,* Berkeley, University of California Press, 1990, pp. 72-74; véase también Jürgen Osterhammel, *op. cit.,* pp. 651 y 652. Según Amy Wendling, la crítica de la economía política planteada por Marx «superponía un modelo termodinámico del trabajo al modelo ontológico de este que él había heredado de Hegel»; véase Amy E. Wendling, *Karl Marx on Technology and Alienation,* Basingstoke y Nueva York, Palgrave Macmillan, 2009, p. 59. Véase también John Bellamy Foster y Paul Burkett, «Classical Marxism and the Second Law of Thermodynamics: Marx/Engels, the Heat Death of the Universe Hypothesis, and the Origins of Ecological Economy», en *Organization and Environment,* vol. 21, núm. 1, marzo de 2008, pp. 3-37.

[52] Hermann Helmholtz, *Über die Erhaltung der Kraft. Eine physikalische Abhandlung,* Berlín, Reimer, 1847; véase Fabio Bevilacqua, «Helmholtz's *Ueber die Erhaltung der Kraft*: the Emergence of a Theoretical Physicist», en David Cahan (comp.), *Hermann von Helmholtz and the Foundations of Nineteenth-Century Science,* Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 291-333.

[53] Karl Marx, *Capital,* cit., pp. 187 y 188; original alemán: *Das Kapital,* Berlín, Dietz, 1975, libro 1, pp. 192 y 193.

[54] Karl Marx, *Capital,* cit., p. 389; *Das Kapital,* cit., p. 407.

[55] Karl Marx, *Economic Manuscript of 1861-1863,* en *MECW,* vol. 33: *Marx 1861-63,* pp. 340 y 341.

[56] Karl Marx, *Capital,* cit., p. 396; *Das Kapital,* cit., p. 414.

[57] Walter Benjamin, «Theories of German Fascism» [1930], en *WBSW,* vol. 2.1: *1927-1930,* pp. 312-321, en p. 321 [ed. cast.: «Teorías del fascismo alemán», en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV,* trad. de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1991, pp. 47-58].

[58] Véase Ágnes Heller, «Paradigm of Production: Paradigm of Work», en *Dialectical Anthropology,* vol. 6, núm. 1, agosto de 1981, pp. 71-79. Sobre esta «ruptura antropológica» en el pensamiento de Marx, véase también Massimiliano Tomba, «Accumulation and Time: Marx's Historiography from the *Grundrisse* to *Capital*», en *Capital and Class,* vol. 37, núm. 3, 2013, pp. 355-372, en p. 356.

[59] Anson Rabinbach, *op. cit.,* pp. 81 y 82.

[60] Véase Daniel Bensaïd, *Marx for Our Times. Adventures and Misadventures of a Critique,* Londres, Verso, 2009, pp. 277-280 [ed. cast.: *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica,* trad. de Agustín del Moral Tejeda, Buenos Aires, Herramienta, 2013].

[61] Andreas Malm, *Fossil Capital. The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming,* Londres, Verso, 2016, p. 276 [ed. cast.: *Capital fósil. El auge del vapor y las raíces del calentamiento global,* trad. de Emilio Ayllón Rull, Madrid, Capitán Swing, 2020]. A diferencia de Malm, que distingue entre un Marx «temprano», determinista, y un Marx «tardío», constructivista, yo sostengo que esas tendencias siempre coexistieron en él.

[62] Véanse respectivamente Ted Benton, «Marxism and Natural Limits: an Ecological Critique and Reconstruction», en Ted Benton (comp.), *The Greening of Marxism*, Nueva York, The Guilford Press, 1996, pp. 157-186, y Paul Burkett, *Marx and Nature. A Red and Green Perspective,* Chicago, Haymarket, 2014.

[63] Anson Rabinbach, *op. cit.,* p. 81. Véase Friedrich Engels, *Anti-Dühring. Herr Eugen Dühring's Revolution in Science,* en *MECW*, vol. 25: *Engels,* cap. 6, pp. 1-309 [ed. cast.: *El anti-Dühring, o La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring. Introducción al estudio del socialismo,* trad. de José Verdes Montenegro y Montero, Buenos Aires, Claridad, 1967].

[64] Karl Marx, «The Future Results of British Rule in India», cit., p. 222.

[65] Karl Marx, *Capital,* cit., p. 432.

[66] *Ibid.,* pp. 426-428.

[67] *Ibid.,* pp. 425 y 426.

[68] Sobre la distinción entre trabajo abstracto y concreto en Marx, véase Moishe Postone, *Time, Labour, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory,* Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1996 [ed. cast.: *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx,* trad. de María Serrano, Madrid, Marcial Pons, 2006].

[69] Mark Simpson, *Trafficking Subjects. The Politics of Mobility in Nineteenth-Century America,* Mineápolis, University of Minnesota Press, 2004, p. 93. Simpson aplica a los ferrocarriles el análisis de la prisión moderna elaborado por Michel Foucault, *Discipline and Punish. The Birth of Prison,* trad. de Alan Sheridan, Nueva York, Vintage, 1977 [ed. cast.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión,* trad. de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1976].

[70] Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* [1980], vol. 1, trad. de Steven Rendall, Berkeley, University of California Press, 2011, p. 111 [ed. cast.: *La invención de lo cotidiano,* vol. 1: *Artes de hacer,* trad. de Alejandro Pescador, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2010].

[71] Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society,* Boston, Beacon Press, 1964, p. xvi [ed. cast.: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada,* trad. de Antonio Elorza, Barcelona, Ariel, 1994].

[72] Eric Hobsbawm, «The Machine Breakers», en *Labouring Men. Studies in the History of Labour,* Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1964, pp. 5-17, en p. 7 [ed. cast.: «Los destructores de máquinas», en *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera,* trad. de Ricardo Pochtar, Barcelona, Crítica, 1979, pp. 16-35]. Se encontrará una buena reconstrucción del debate historiográfico sobre el ludismo en Philippe Minard, «Le retour de Ned Ludd: le luddisme et ses interprétations», en *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine,* vol. 54, núm. 1, 2007, pp. 242-257. Sobre los textos luditas, véase Kevin Binfield (comp.), *Writings of the Luddites,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2004.

[73] E. P. Thompson, «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century», en *Customs in Common,* Nueva York, The New Press, 1993, pp. 185-257 [ed. cast.: «La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII», en *Costumbres en común,* trad. de Jordi Beltrán y Eva Rodríguez, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 213-293].

[74] E. P. Thompson, «An Army of Redressers», en *The Making of the English Working Class,* Harmondsworth, Penguin, 1968, cap. 14, en especial pp. 593-604 [ed. cast.: «Un ejército de reparadores», en *La formación de la clase obrera en Inglaterra,* trad. de Elena Grau, Barcelona, Crítica, 1989, vol. 2, pp. 121-186].

[75] Véanse Sylvie Lindeperg, «L'opération cinématographique: équivoques idéologiques et ambivalences narratives dans *La Bataille du rail*», en *Annales: Histoire, Sciences Sociales,* vol. 51, núm. 4, 1996, pp. 759-779 [ed. cast.: «La operación cinematográfica: equívocos ideológicos y ambivalencias narrativas en *La batalla del riel*», trad. de Arturo Vázquez Barrón, *Istor: Revista de Historia Internacional*, núm. 20, primavera de 2005, pp. 61-90], y Christian Chevandier, «La Résistance des cheminots: le primat de la fonctionnalité plus qu'une réelle spécificité», en *Le Mouvement Social,*

núm. 180, julio-septiembre de 1997, pp. 147-158.

[76] Véase el clásico estudio de Nels Anderson, *The Hobo. The Sociology of the Homeless Man* [1923], Mansfield Center (CT), Martino Publishing, 2014. «Pese a todo lo que se ha dicho en contrario, el *hobo* es un trabajador» (p. 91).

[77] John Lennon, *Boxcar Politics. The Hobo in U.S. Culture and Literature, 1869-1956,* Boston, University of Massachusetts Press, 2014, p. 4.

[78] Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital,* Londres, Routledge y Kegan Paul, 2003, p. 391 [ed. cast.: *La acumulación del capital,* trad. de Raimundo Fernández O., Barcelona, Orbis, 1985].

[79] *Ibid.,* p. 396.

[80] Rosa Luxemburg, cit., pp. 366 y 367.

[81] *Ibid.,* p. 367.

[82] Véase el testimonio de lord Salisbury en Mike Davis, *Late Victorian Holocausts. El Niño Famines and the Making of the Third World,* Londres, Verso, 2001, p. 332 [ed. cast.: *Los holocaustos de la era victoriana tardía. El Niño, las hambrunas y la formación del Tercer Mundo,* trad. de Aitana Guia i Conca e Ivano Stocco, Valencia, Universitat de València, 2006].

[*] En español en el original.

[83] Véase Teresa Miriam van Hoy, *A Social History of Mexico's Railroads. Peons, Prisoners, and Priests,* Lanham, Rowman and Littlefield, 2008.

[84] Véase Michael Matthews, *The Civilizing Machine. A Cultural History of Mexican Railroads, 1876-1910,* Lincoln, University of Nebraska Press, 2013, p. 253. El autor cita un delicioso poema de Miguel Bolaños que yuxtapone a Marx y Comte como heraldos del Progreso (p. 85).

[*] En español en el original.

[85] Véase John Coatsworth, «Railroads, Landholding, and Agrarian Protest in the Early *Porfiriato*», en *Hispanic American Historical Review,* vol. 54, núm. 1, febrero de 1974, pp. 48-71.

[86] Karl Marx y Friedrich Engels, «Manifesto of the Communist Party», cit., p. 488.

[87] John Reed, *Insurgent Mexico,* Nueva York, D. Appleton, 1914, p. 144 [ed. cast.: *México insurgente,* trad. de Íñigo Jáuregui, Madrid, Nórdica, 2020].

[88] Mariano Azuela, *The Underdogs. A Novel of the Mexican Revolution,* trad. de Ilan Stavans y Anna Moore, Nueva York, Norton, 2015, p. 183 [ed. orig.: *Los de abajo: novela. Cuadros y escenas de la Revolución mexicana,* El Paso (TX), Imprenta de El Paso del Norte, 1916]. Sobre los ferrocarriles y los «novelistas de la Revolución», véase el excelente estudio de Jorge Ruffinelli, «Trenes revolucionarios: la mitología del tren en el imaginario de la Revolución», en *Revista Mexicana de Sociología,* vol. 51, núm. 2: «Visiones de México», abril-junio de 1989, pp. 285-303, en p. 296.

[89] Martín Luis Guzmán, *The Eagle and the Serpent,* trad. de Harriet de Onís, Gloucester (MA), Peter Smith, 1969, p. 126 [ed. orig.: *El águila y la serpiente,* Madrid, Fe, 1928].

[*] En español en el original.

[90] Martín Luis Guzmán, *op. cit.*, p. 126.

[91] Adolfo Gilly, «The Morelos Commune», en *The Mexican Revolution. A People's History,* Londres, Verso y New Left Books, 2006, cap. 8, pp. 240-297 [orig. esp.: «La comuna de Morelos», en *La revolución interrumpida, México 1910-1920. Una guerra campesina por la tierra y el poder,* México, El Caballito, 1971, pp. 235-308].

[92] Esta concepción de la democracia recuerda la desarrollada por Claude Lefort, *Democracy and Political Theory,* Cambridge, Polity Press, 1988 [ed. cast.: *Ensayos sobre lo político,* trad. de Emmanuel Carballo Villaseñor, Guadalajara, Editorial Universidad de Guadalajara, 1991].

[93] Véanse Leopold H. Haimson, *The Russian Marxists and the Origins of Bolshevism,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1955, y Andrzej Walicki, *The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists,* Oxford, Clarendon Press, 1969 [ed. cast.: *Populismo y marxismo en Rusia. La teoría de los populistas rusos. Controversia sobre el capitalismo,* trad. de Ricard Domingo, Barcelona, Estela, 1971].

[94] Vladímir I. Lenin, *Imperialism. The Highest Stage of Capitalism* [1916], en *Collected Works,* 45 vols., vol. 22: *December 1915-July 1916* (en adelante, *LCW*), Moscú, Progress Publishers, 1960-1970, pp. 185-304, en p. 190 [ed. cast.: *El imperialismo, fase superior del capitalismo,* Madrid, Fundación Federico Engels, 2016].

[95] Vladímir I. Lenin, «Our Foreign and Domestic Position and Party Tasks» [1920], en *LCW,* vol. 31: *April-December 1920,* pp. 408-426 [ed. cast.: «Nuestra situación exterior e interior y las tareas del partido», en *Obras completas,* vol. 42, Moscú, Progreso, 1986, pp. 18-38].

[96] Véase Stephen Kotkin, *Magnetic Mountain. Stalinism as Civilization,* Berkeley, University of California Press, 1997.

[97] Vladímir I. Lenin, «Session of the All-Russia C. E. C.», 2, «Reply to the Debate on the Report

on the Immediate Tasks» (29 de abril de 1918), en *LCW,* vol. 27: *February-July 1918,* pp. 306-313, en p. 309 [ed. cast.: «Reunión del CEC de toda Rusia», 2, «Palabras finales del informe sobre las tareas inmediatas del poder soviético», en *Obras completas,* vol. 29, Madrid, Akal, 1978, pp. 62-70].

[98] Victor Serge, «Anguish and Enthusiasm: 1919-1920» y «Danger from within: 1920-1921», en *Memoirs of a Revolutionary* [1951], trad. de Peter Sedgwick con George Paizis, Nueva York, New York Review Books, 2012, cap. 3 y 4, pp. 81-134 y 135-183, respectivamente [ed. cast.: «El desaliento y el entusiasmo (1919-1920)» y «El peligro está en nosotros (1920-1921)», en *Memorias de un revolucionario,* trad. de Tomás Segovia, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019, pp. 113-164 y 165-213, respectivamente].

[99] Erich Wollenberg, *The Red Army* [1938], Londres, New Park, 1978, p. 43, e Isaac Deutscher, *The Prophet Armed. Trotsky, 1879-1921* [1954], Londres, Verso, 2004, p. 405 [ed. cast.: *Trotsky. El profeta armado (1879-1921),* trad. de José Luis González, México, Era, 1976].

[100] G. Balfour, *The Armoured Train. Its Development and Usage,* Londres, B. T. Batsford Ltd, 1981, cit. en Nicholas Bujalski, «Trotsky's Train and the Production of Soviet Space», documento de trabajo, Ithaca, Cornell University Press, 2013, p. 17. Este trabajo de seminario es el mejor estudio del tema.

[101] León Trotski, *My Life. An Attempt at an Autobiography,* Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1930, p. 323 [ed. cast.: *Mi vida. Memorias de un revolucionario permanente,* trad. de Wenceslao Roces, Barcelona, Debate, 2006].

[102] *Ibid.,* p. 325.

[103] León Trotski, *Terrorism and Communism. A Reply to Karl Kautsky* [1921], Londres, Verso, 2007 [ed. cast.: *Terrorismo y comunismo. Réplica a Karl Kautsky,* Madrid, Akal, 2009].

[104] Roger Argenbright, «Documents from Trotsky's Train in the Russian State Military Archive: A Comment», en *Journal of Trotsky Studies,* núm. 4, 1996, pp. 1-11, en p. 9, y N. S. Tarkhova, «Trotsky's Train: An Unknown Page in the History of the Civil War», en Terry Brotherstone y Paul Duke (comps.), *The Trotsky Reappraisal,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 1992, pp. 27-40, en p. 27.

[105] León Trotski, *My Life,* cit., p. 329.

[106] Véase Nicholas Bujalski, *op. cit*.

[107] León Trotski, *How the Revolution Armed. The Military Writings and Speeches of Leon Trotsky,* vol. 1: *The Year 1918,* trad. de Brian Pearce, Londres, New Park Publications, 1979, p. 206 [ed. cast.: *Escritos militares. Cómo se armó la revolución. Materiales y documentos para la historia del Ejército Rojo,* vol. 1: *El año 1918,* trad. de Fernando Claudín, París, Ruedo Ibérico, 1976].

[108] Véase Robert Wohl, *A Passion for Wings. Aviation and the Western Imagination, 1908-1918,* New Haven, Yale University Press, 1994. Sobre la aparición de una nueva cultura de la velocidad, véase Philipp Blom, *The Vertigo Years. Europe 1900-1914,* Nueva York, Basic Books, 2008 [ed. cast.: *Años de vértigo. Cultura y cambio en Occidente, 1900-1914,* trad. de Daniel Najmías, Barcelona, Anagrama, 2010].

[109] Cit. en Robert Wohl, *op. cit.*, p. 66.

[110] Sobre la relación entre la aviación y el fascismo, véase Robert Wohl, *The Spectacle of Flight. Aviation and the Western Imagination, 1920-1950,* New Haven, Yale University Press, 2005, en especial el capítulo 2, «Flying and Fascism», pp. 49-107.

[111] H. G. Wells, *The War in the Air,* Londres, Penguin, 2011 [ed. cast.: *La guerra en el aire,* Barcelona, Toribio Taberner, 1935].

[112] Walter Benjamin, «On the Concept of History», cit., p. 393.

[113] Ernst Jünger, *The Worker. Dominion and Form* [1932], ed. de Laurence Paul Hemming, Evanston, Northwestern University Press, 2017 [ed. cast.: *El trabajador. Dominio y figura,* trad. de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, 1990].

[114] Hans Kohn, «The Totalitarian Philosophy of War», en *Proceedings of the American Philosophical Society,* vol. 82, núm. 1, febrero de 1940, pp. 57-72, en p. 62.

[115] Sobre la distinción entre labor *(animal laborans),* trabajo *(homo faber)* y acción *(vita activa),* véase Hannah Arendt, *The Human Condition* [1958], ed. de Margaret Canovan, Chicago, University of Chicago Press, 1998 [ed. cast.: *La condición humana,* trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993]. Sobre la «locura» del *homo faber,* véase Marco Revelli, *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro,* Turín, Einaudi, 2001, pp. 41-48 [ed. cast.: *Más allá del siglo XX. La política, las ideologías y las asechanzas del trabajo,* trad. de María del Mar Portillo y Marco Barberi, Barcelona, El Viejo Topo, 2002]. Sobre el conflicto entre bolchevismo y fascismo entre las dos guerras mundiales, véase Enzo Traverso, *Fire and Blood. The European Civil War, 1914-1945,* Londres, Verso, 2016 [ed. cast.: *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945,* trad. de Miguel Ángel

Petrecca, Valencia, Universitat de València, 2009].

[116] Walter Benjamin, *The Arcades Project,* cit., p. 460.

[117] Walter Benjamin, «Paralipomena to "On the Concept of History"», en *WBSW,* vol. 4: *1938-1940,* pp. 401-411, en p. 402 [ed. cast.: «Paralipómenos y variantes de las "Tesis sobre el concepto de historia"», en *Escritos franceses,* trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, pp. 397-406].

> Hegel, que pone todo del revés, convierte el Poder Ejecutivo en el representante, la emanación del monarca. Como al hablar de la idea, cuya existencia es supuestamente el monarca, no tiene en mente la idea real de la autoridad ejecutiva, la autoridad ejecutiva como idea, sino al sujeto de la idea absoluta que existe *corporalmente* en el monarca, esa autoridad ejecutiva se convierte en una *extensión mística del alma que existe en* su cuerpo, *el cuerpo del monarca*.

Karl Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843) En la sociedad comunista, la mujer ya no depende de su marido sino de su propio trabajo. […] El matrimonio perderá todos los elementos de cálculo material que mutilan la vida familiar. Será una unión de dos personas que se aman y se profesan una confianza mutua. Una unión de ese tipo promete la felicidad más completa y una máxima satisfacción a los trabajadores y las trabajadoras que se entienden a sí mismos y entienden el mundo que los rodea.

Aleksandra Kollontái, «El comunismo y la familia» (1920)

CUERPOS INSURGENTES

A fines de 1918, cuando era comisario de las artes en Vitebsk, Marc Chagall pintó *Adelante, adelante,* una tela que describió como un estudio para el aniversario de la Revolución de Octubre. En esa pintura, la revolución se evoca como una cinta que, a la manera de un arcoíris, se eleva en el cielo azul mientras una joven figura vestida con un atuendo tradicional ruso salta por encima de una aldea situada al pie de la tela. La revolución es un salto hacia el futuro. En su autobiografía, Chagall nos cuenta que Lenin había puesto Rusia de cabeza, tal como él mismo había dado vuelta sus cuadros[1]. Muchas de las obras maestras que pintó entre 1918 y 1922, el periodo en que dirigió la Escuela de Artes del Pueblo de Vitebsk, están bajo el dominio de figuras flotantes –campesinos, rabinos, jóvenes amantes– que recuerdan a los *luftmensch* judíos, seres humanos aéreos. Veinte años después, Chagall realizó *Revolución* (1937), una obra en la que Lenin aparece como una especie de acróbata, cabeza abajo con el brazo extendido sobre una mesa, frente a un rabino renuente, en un paisaje de guerra civil y banderas rojas.

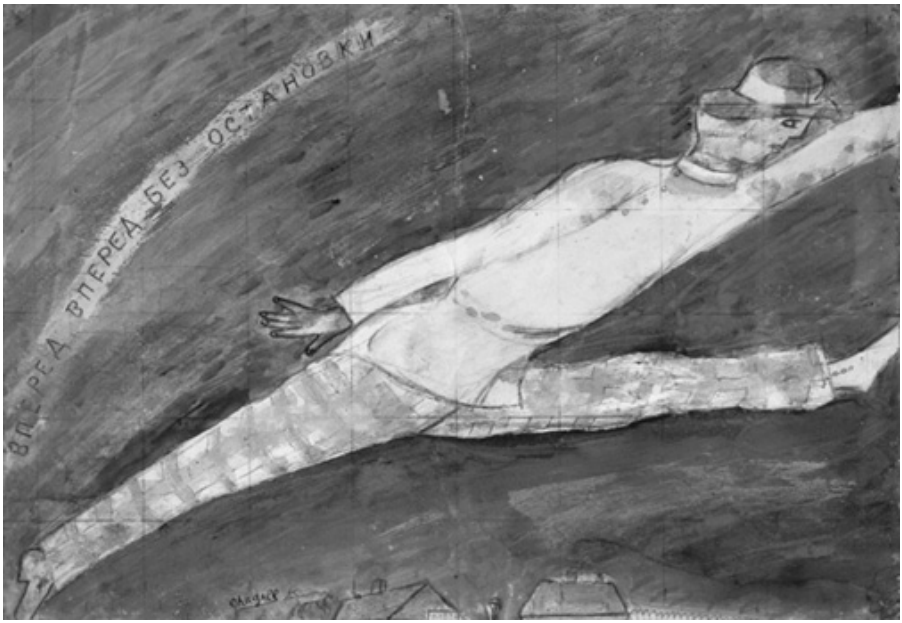


Figura 2.1. Marc Chagall, *Adelante, adelante,* 1918, aguada, Musée National d'Art Moderne, París.

Adelante, adelante retrata de manera reveladora la revolución tal como la percibían sus actores: un salto hacia el futuro y una sensación de ingravidez. Esa sensación puede coexistir sin inconveniente alguno con las peores condiciones materiales –los estragos de la guerra, la falta de comida, la miseria– y surge de la profunda convicción de que todo está cambiando, el viejo mundo llega a su fin y viene uno nuevo, por obra de una transformación desde abajo. La construcción de una nueva sociedad es una tarea difícil, una ambición titánica que exige enormes sacrificios y cuyo resultado aún es incierto, pero el presente tiene la forma que le da la excitante sensación de tener alas y pasar por encima de la ley de la gravedad, una sensación que afecta los cuerpos como un pulso eléctrico y les transmite energía. La revolución es también una experiencia corporal.

Tanto los actores como los testigos de las revoluciones han visto con asombro el inesperado y extraordinario espectáculo de la fortaleza de seres humanos que, de improviso, se fusionan y actúan como un solo cuerpo. Cuando la vitalidad y la inteligencia de la multitud convergen en una unidad consciente –lo opuesto de una masa heterogénea o una muchedumbre urbana reunida a partir de elementos atomizados–, todo resulta posible. No es necesario invocar la manoseada ley dialéctica hegeliana de la transformación de la cantidad en calidad para explicar un fenómeno ilustrado por muchos acontecimientos históricos. «Tomar el cielo por asalto»: esta imagen ya citada en el capítulo anterior capta la sustancia de ese humor revolucionario.

Permítaseme comenzar por los testigos, y ni siquiera con los más

favorables. En sus *Recuerdos de la Revolución de 1848* (1850), Tocqueville hace una notable descripción del espectáculo de París conquistada por las clases trabajadoras durante el levantamiento de febrero: Dediqué la tarde entera a caminar por París. Dos cosas me llamaron particularmente la atención: la primera fue el carácter, no diré principalmente, sino única y exclusivamente popular de la revolución que acaba de suceder; la omnipotencia que había dado al pueblo propiamente dicho –es decir las clases que trabajan con sus manos– sobre todos los demás. La segunda fue la comparativa ausencia de una pasión maligna o, de hecho, de toda pasión vehemente, una ausencia que al mismo tiempo hacía ver con claridad que, de pronto, los sectores más bajos se habían adueñado de París[2].

En la Revolución Francesa, hombres de letras procedentes de la élite burguesa habían dominado la escena pública, en tanto que las clases trabajadoras, a pesar de su movilización masiva, «nunca habían sido las conductoras y dueñas exclusivas del Estado, ni de hecho ni de derecho»[3]. En 1848, al contrario, hacía notar Tocqueville con estupor, la revolución «parecía haber tenido lugar sin participación alguna de la burguesía y contra ella». Esto era algo nuevo y aterrador para las clases dirigentes. «Nada más novedoso –proseguía– se había conocido en nuestros anales». Durante la insurrección de febrero, todos los representantes de las instituciones de la monarquía de Julio, así como sus órganos represivos, desde el ejército y la policía hasta la Guardia Nacional, habían desaparecido. El resultado fue el completo derrumbe del orden «natural» de las cosas. Algo aún más sorprendente para la mirada de Tocqueville era el hecho de que, en vez de sembrar el caos, esto significaba la creación de un nuevo orden: El pueblo, por sí solo, portaba armas, custodiaba los edificios públicos, vigilaba, daba órdenes, castigaba; era algo extraordinario y terrible ver en las manos exclusivas de quienes no tenían nada toda esa inmensa ciudad, tan llena de riquezas, o, mejor, esa inmensa nación: puesto que debido a la centralización, quien reina en París gobierna Francia. De ahí que el pavor de todas las otras clases fuera extremo; dudo de que haya sido tan grande en periodo alguno de la Revolución, y diría que solo puede comparárselo con el que deben de haber sentido las ciudades civilizadas del Imperio romano cuando se encontraron de súbito en poder de los godos y los vándalos[4].

En las páginas siguientes, Tocqueville se despoja de la carga del observador asustado y adopta un estilo empático para describir la emoción que sintió cuando, durante la represión del alzamiento de junio, volvió a estar rodeado de sus semejantes aristocráticos y burgueses. Se conmovía al reconocer entre ellos a «muchos propietarios, abogados, médicos y agricultores que eran [sus] amigos y vecinos», y se sintió aliviado tras la masacre que siguió a la insurrección. Según dice, la contrarrevolución había «liberado a la nación de la tiranía de los trabajadores de París y la devolvió a la posesión de sí misma»[5].

Los acontecimientos de junio de 1848 revelaron que había nacido un

nuevo cuerpo político: la constitución de los oprimidos y las clases trabajadoras en un sujeto histórico. En sus recuerdos, Tocqueville menciona algunas figuras individuales e incluso describe las barricadas, pero solo al hablar de su propia clase distingue a sus miembros («propietarios, abogados, médicos»). Al hacer la descripción de las clases populares de París, las muestra como un solo cuerpo que actúa moviendo sus diferentes órganos. No habla de artesanos, zapateros, carpinteros, molineros, carreteros, herreros, albañiles, lavanderas, sastres, canasteros, *etc.* Menciona exclusivamente a los «trabajadores» y «el pueblo». Este pueblo actuaba como un cuerpo consciente, lo que Marx, por esos mismos años, llamaba una «clase para sí»[6].

Es interesante yuxtaponer los recuerdos de Tocqueville a los de un actor de otra revolución. En *Mi vida* (1929), León Trotski dedica páginas llamativamente similares a retratar la efervescencia de Petrogrado en 1917 y el despertar de sus clases proletarias. No escribía como un observador externo sino como un líder de la revolución y, por lo tanto, experimentaba dentro del pueblo mismo el proceso molecular que llevaba a este a ocupar el centro del escenario político. Esto significaba, según sus palabras, «el inspirado frenesí de la historia»[7].

Esa inspiración frenética era eminentemente creativa. Al describir la transformación del pueblo en un sujeto político, Trotski explicaba cómo él mismo, un dirigente, había sido absorbido por un pueblo que le «sugería» las palabras de sus discursos y las transformaba en la determinada expresión de un proceso colectivo inconsciente: Por lo común hablaba en el Circo al anochecer, a veces bastante tarde. Mi audiencia estaba compuesta de obreros, soldados, madres laboriosas, chicos de la calle: los desvalidos y oprimidos de la capital. No había ni un centímetro libre y los cuerpos humanos estaban apretujados a más no poder. Había niños encaramados sobre los hombros de sus padres y criaturas aferradas al pecho de sus madres. Nadie fumaba. Las galerías parecían a punto de derrumbarse debido al peso excesivo de los cuerpos. Me abría paso hacia la tribuna en medio de una angosta trinchera humana, y en ocasiones me levantaban para hacerme avanzar por encima de las cabezas del público. En esa atmósfera recargada por la respiración y la espera estallaban los gritos y los apasionados alaridos característicos del Circo Moderno. Por encima y alrededor de mí, un apiñamiento de hombros, pechos y cabezas. Hablaba desde una cálida caverna de cuerpos humanos; cada vez que estiraba las manos tocaba a alguien, y un movimiento agradecido de respuesta me hacía entender que no tenía que preocuparme, no interrumpir mi discurso, sino seguir adelante. Ningún orador, por agotado que estuviera, podía resistir la tensión eléctrica de ese vehemente gentío. Querían saber, entender, encontrar su camino. Por momentos me parecía como si tocara con los labios el severo afán de saber de esa multitud que se había fundido en una unidad. Entonces, todos los argumentos y palabras pensadas de antemano se diluían y cedían ante la imperativa presión de la solidaridad, y otras palabras,

otros argumentos, completamente inesperados para el orador pero necesarios para esa multitud, surgían en toda su variedad de mi subconsciente. En esas oportunidades, me sentía como si escuchara al orador desde afuera y tratara de seguir el ritmo de sus ideas, temeroso de que, como un sonámbulo, cayera desde el borde del techo ante el sonido de los razonamientos de mi conciencia[8].

En vez de ser un líder carismático que, para manipular a las masas, las seduce y subyuga con argumentos, imágenes y mitos –según un modelo bien descripto por Gustave Le Bon o Mussolini–, Trotski tenía la impresión de haberse convertido en una especie de sonámbulo o ventrílocuo que expresaba, como un médium, la voz misma de la masa, una multitud que se había metamorfoseado en «una unidad»[9].

Lo que Trotski describía era un cuerpo revolucionario, no una muchedumbre. El retrato del nacimiento espontáneo de una multitud y su transformación en un cuerpo actuante ha sido magistralmente bosquejado por Elias Canetti en *La antorcha al oído* (1981), donde narra su participación en los disturbios de Viena del 15 de julio de 1927[10]. Un veredicto de absolución de los policías acusados de matar obreros durante una manifestación había provocado una reacción indignada. El Palacio de Justicia se convirtió de inmediato en el blanco de la ira colectiva: reunidos en gran número en los barrios populares, los trabajadores vieneses se lanzaron multitudinariamente contra el centro de la ciudad y lo incendiaron. Canetti captura a la perfección el dinamismo de la movilización de las clases populares de la capital austríaca. Describe la irresistible atracción física que esa multitud ejercía a su alrededor y sobre él: «Su entusiasmo, su avance y la fluidez de su movimiento»; su balanceo a través de las calles como si bailara al ritmo de una «música aciaga» interna; su carácter igualitario y la increíble fortaleza que le permitía superar todos los miedos y reagruparse luego de que los disparos policiales sembraran de cadáveres el terreno, y una suerte de fuego que la animaba desde adentro, así como la «pulsación» que el propio Canetti sentía en la cabeza. Él no describe una muchedumbre con la mirada desdeñosa de Le Bon o Gabriel Tarde, que reconocían sin duda el poder contagioso y la imaginación creativa de las multitudes modernas pero las asimilaban, en última instancia, a «animales», «razas inferiores» y «salvajes»[11]. Canetti estaba literalmente fascinado por la masa que había descubierto ese 15 de julio. Al evocar ese «día espantoso y brillantemente iluminado» cincuenta y tres años después, todavía sentía en los huesos el aluvión de la multitud. «Fue lo más cercano a una revolución que experimenté físicamente», escribe[12]. Sin embargo, no estaba interesado en las revoluciones. La muchedumbre en la que se había «disuelto por completo», tal como dice en sus intensos recuerdos, era la protagonista de un estallido dramático pero efímero. Incendió el Palacio de Justicia, pero no derrocó al gobierno. Tocqueville y Trotski, en contraste, describían un pueblo constituido como un único cuerpo colectivo que actuaba conscientemente para

cambiar la historia. Para sintetizarlo con las palabras de Martin Breaugh, podríamos decir que la revolución es la experiencia plebeya que transforma al *animal laborans* en *zoon politikon*[13].

La acción colectiva, sin embargo, no agota la diversidad de experiencias carnales de la revolución. Esta se maneja tanto con cuerpos abstractos, simbólicos o metafóricos –los órganos de la soberanía, por ejemplo– como con cuerpos físicos que, a su vez, son el pueblo en movimiento y objetos biopolíticos. Los cuerpos son, simultáneamente, sujetos y objetos de las revoluciones: sujetos de sus acontecimientos y objetos de sus consecuencias; sujetos de sus dramas y objetos de sus representaciones. Consideradas como procesos históricos, las revoluciones aparecen –y sus actores las sienten– como momentos significativos de liberación y regeneración corporal y, asimismo, como las premisas de nuevas políticas apuntadas a cuidar y disciplinar los cuerpos. Como todas estas dimensiones se funden en la vorágine revolucionaria al crear configuraciones caleidoscópicas, la conceptualización de esta experiencia corporal no es tarea fácil. Este capítulo trata de explorar y analizar esas diferentes dimensiones en sus conexiones recíprocas.

CUERPOS ANIMALIZADOS

La violencia emancipatoria nunca se produce de manera aislada. La ruptura social y política con el viejo régimen exige una actuación dramática y una expresión simbólica que afectan todo el cuerpo social. En la revolución hay una dimensión antropológica que, al menos durante un tiempo, aparece como una transgresión. De ordinario su manifestación es efímera, pero su impacto en la imaginación colectiva es duradero y poderoso. Cuando Lenin definía las revoluciones como «el festival de los oprimidos y explotados»[14], sugería una metáfora que podía interpretarse casi literalmente. Las revoluciones despliegan excesos, así como una violencia –tanto simbólica como real– espectacularizada y a menudo ritualizada, que recuerda las bacanales de un carnaval y las infracciones autorizadas de un festival. Muchas de las observaciones que hizo Roger Caillois en su comparación de los festivales y las guerras podrían aplicarse a las revoluciones. El derrocamiento del antiguo orden produce una interrupción temporal, un vacío que llenan una nueva efervescencia social y la violación de todas las convenciones aceptadas[15].

Las insurrecciones son por lo común estallidos de pasión alegre, en las que la gente se lanza a las calles, se abrazan unos a otros, saborean el placer de reunirse y se sienten unidos en una cálida comunidad. En esta erupción de regocijo hay una sensualidad que disuelve repentinamente las inhibiciones y las formas usuales de la cortesía y el decoro, de modo que besar a extraños en medio de una multitud de desconocidos se convierte en algo natural y

delicioso. Hay un éxtasis de la liberación. Esto explica la tendencia –típica de tantas revoluciones– a transformar una plaza liberada en un teatro donde los acontecimientos históricos que acaban de suceder vuelven a representarse frente a cámaras que los registran, con hombres que blanden sus armas y muchachas que llevan banderas en alto como la Marianne de Delacroix. Muchos testimonios han descripto la alocada euforia de esos momentos. Sin embargo, la liberación puede también mostrar una cara diferente, igualmente transgresora y «sagrada» pero mucho menos agradable. La extravagancia, el sarcasmo, la ofensa, la furia, el arrebato, el escándalo, la farsa, la burla y la humillación –y la lista puede seguir hasta llegar a la matanza– adoptan una «resonancia religiosa» que los relaciona con las más antiguas ceremonias de sacrificios humanos y los inscribe en la memoria popular como rituales en vez de considerarlos actos reprensibles, asesinatos o crímenes. Cuanto más difundida y profunda es la efervescencia social que rodea la revolución, más impresionantes, si el viejo poder deja de funcionar, son estas transgresiones carnavalescas. El cuerpo del enemigo –un enemigo tanto real como simbólico– es su principal blanco.

Este carnaval de atrocidades corporales suele ocurrir en el intenso y breve tiempo de suspensión de la ley, cuando el cambio de poder aún no se ha consumado o durante los momentos transicionales del proceso revolucionario. El paradigma de esa crueldad descontrolada, extrema, espectacularizada y salvaje son las masacres de septiembre de 1792 –un tópico historiográfico de la Revolución Francesa–, perpetradas por los *sans-culottes* parisinos luego de la proclamación de la Comuna y el encarcelamiento del rey. Como han señalado varios autores, se trataba de un ceremonial sacrificial atroz en el cual la sangre expiaba los pecados del Antiguo Régimen, y donde se mutilaban y exponían los cadáveres de las víctimas para luego llevarlos en desfile por las calles como trofeos. Las ejecuciones públicas por medio de la guillotina no bastaban para satisfacer los «impulsos dionisíacos» de las muchedumbres vengadoras: estas tenían que participar en la realización de la justicia[16]. Jules Michelet describía con sorprendentes palabras la «vorágine magnética» que arrastraba a los espectadores de esos linchamientos espontáneos y los impulsaba a participar en las atrocidades: dominados por el vértigo, seguían el movimiento general y se convertían en actores de ese «horrible *sabbat*»[17]. Las revoluciones son saltos hacia el futuro en los cuales, como sugería Walter Benjamin, el pasado se reactiva: en un destello, este irrumpe en el presente como una imagen y, como un impulso ancestral, pone de súbito muchas convenciones en tela de juicio[18].

El carnaval revolucionario de 1792 reapareció en el siglo XX, con sus formas paroxísticas de violencia y sin ellas. Muchos historiadores de la Revolución Rusa señalan los saqueos que se produjeron en el Palacio de Invierno luego de la insurrección de octubre, cuando los soldados del Sóviet de Petrogrado descubrieron, en medio de una guerra mundial que había causado años de privaciones materiales, los emblemas del lujo aristocrático:

juegos de cubiertos de plata, copas de cristal, platos de porcelana y reservas de vinos franceses. Pero la toma del Palacio de Invierno no fue un 14 de julio: era una acción planeada y manejada por el Comité Militar Revolucionario del Sóviet de Petrogrado, y no tardó en ponerse fin al pillaje[19].

También hubo carnavales sangrientos durante la guerra civil española, particularmente luego del golpe de Estado de Franco en el verano de 1936, cuando las autoridades republicanas todavía no habían instaurado su control militar en las ciudades conquistadas por insurrecciones populares. En ese tiempo de caos, miedo y enorme ebullición social, el vacío del poder central tuvo su confirmación en el emocional y descontrolado estallido popular que combinó momentos alegres y terribles. Se produjo entonces la ejecución masiva de terratenientes, monjes y curas, a cargo de improvisados escuadrones anarquistas. En Cataluña, según los informes de corresponsales extranjeros, las fuerzas insurgentes quemaron y saquearon prácticamente todas las iglesias y conventos: «La turba, ebria de victoria, desfiló después por las calles de Barcelona ataviada con las sotanas de las autoridades eclesiásticas». A algunos sacerdotes, «después de muertos, les cercenaron la cabeza y los brazos como acto final de venganza»[20]. Los «paseos» se terminaron cuando el gobierno republicano restableció el orden.

Al final de la Segunda Guerra Mundial, levantamientos populares organizados por la Resistencia sumaron otros episodios a esta galería de atrocidades. El más notorio es tal vez la exhibición de los cadáveres de Mussolini y su amante, Claretta Petacci, el 29 de abril de 1945 en la plaza Loreto de Milán, colgados de los pies tras haber sido abucheados y pisoteados. El mito de la virilidad y la sexualidad dominante del Duce se había vuelto contra él[21]. En muchas ciudades italianas y francesas, los días de la Liberación fueron testigos, en los márgenes de desfiles, banderas y bailes jubilosos, del «carnaval horroroso» de mujeres con la cabeza afeitada a quienes se acusaba de «colaboración horizontal»[22]. Se las ponía sobre un escenario, a menudo en la plaza central de una ciudad de provincia, y se las rapaba por completo: un espectáculo de humillación pública en medio de los insultos y las burlas del público. Un diario de Lozère, en el centro de Francia, comentaba de esta manera ese desagradable espectáculo: «La masa se asemeja a un rebaño de borregos: puede ser infantil y cruel. Y, sin embargo, es la misma que, esa misma mañana, siguió con dignidad los ataúdes de nuestros mártires»[23].

En todos estos episodios, la ligereza y la sensualidad de los cuerpos liberados coexistía con la humillación y la afrenta de los afectados en un único proceso desplegado por el levantamiento. Esos momentos de violencia sin control se originaban en el vacío de poder, cuando «el trono estaba desocupado» y se habían roto todas las reglas habituales. Durante la Revolución Francesa, el Terror canalizó y legalizó la violencia al remplazar a las iniciativas anárquicas de las masas y, según Robespierre y Danton, someterla a «la espada de la ley»[24]. En la guerra civil española, los

«paseos» terminaron con la estructuración de las milicias populares y la creación de un ejército republicano. En muchos países europeos, el establecimiento de nuevos gobiernos al final de la Segunda Guerra Mundial puso fin a las ejecuciones extralegales.

Estos carnavales revolucionarios marcaron vigorosamente las imaginaciones colectivas. Entre 1789 y 1794, el trauma de la aristocracia fue tan profundo y duradero que alimentó durante más de un siglo las representaciones ideológicas y estéticas de la contrarrevolución. El léxico del legitimismo y la reacción se volvió zoológico: a los revolucionarios se los describía como bestias salvajes y su cuerpo era objeto habitual de una animalización, tanto en los panfletos de propaganda como en los trabajos académicos. Según Hippolyte Taine, autor de *Los orígenes de la Francia contemporánea* (1878), la Revolución había sido el estallido del «instinto animal de revuelta». En su retrato del tipo ideal de sus actores, describía a un salvaje movido por su deseo de destruir la civilización: «un bárbaro o, peor aún, un animal primitivo, un mono gesticulante, sediento de sangre y lascivo que mata con una risa despreciativa y retoza con la destrucción que ha producido»[25]. En octubre de 1871, el novelista Théophile Gautier comparó la Comuna de París con una ciudad repentinamente conquistada por animales salvajes escapados de un zoológico: En todas las grandes ciudades hay fosas para leones, cavernas con gruesos barrotes, ideadas para contener animales salvajes, bestias malolientes, criaturas venenosas, todas las perversidades insumisas que la civilización ha sido incapaz de domar, las que aman la sangre, las que se embelesan tanto con los incendios intencionales como con los fuegos de artificio, las que se deleitan en el robo, las que ven amor en una violación, todas las que tienen un corazón de monstruo y un alma deformada; una población repugnante, desconocida a la luz del día, que pulula de una manera siniestra en las profundidades de la oscuridad subterránea. Un día, quiere la casualidad que un carcelero descuidado deje sus llaves en las puertas de esta casa de fieras, y las bestias salvajes de feroces rugidos devastan la ciudad horrorizada. De las jaulas abiertas salen las hienas del 93 y los gorilas de la Comuna[26].

Para el dramaturgo Ernest Feydeau, la Comuna significaba el triunfo de la «bestialidad pura», en tanto que Maxime du Camp la describía como un caso singular de «licantropía feroz»[27]. Las mujeres de la Comuna de París pasaron a ser las *pétroleuses* (incendiarias), prostitutas y criminales, cuerpos que habían olvidado su sexo y participaban en los disturbios excitadas por el espectáculo de los fuegos sin control[28]. Según Théophile Gautier, la mayoría de las mujeres de la Comuna «tenían una apariencia de estirges y lamias» o se asemejaban a «las arpías bigotudas de Shakespeare, al constituir una espantosa variedad de hermafroditas formados con la fealdad de ambos sexos»[29]. Hacia finales del siglo, la influencia del positivismo impulsó a un novelista naturalista como Émile Zola a presentar la Comuna como un ejemplo de patología en el cuerpo social: sus actores eran personas

inutilizadas por el alcoholismo y la sífilis. En *Los criminales* (1876), Cesare Lombroso, el fundador de la antropología criminal, elaboró un prototipo del «criminal nato», identificado por cierta morfología –cráneo chato, nariz ganchuda, orejas salientes, mandíbula pesada, pómulos prominentes, apariencia «taimada»– y asimilado a un salvaje, esto es, una especie intermedia entre el simio y el humano. A juicio de Lombroso, este tipo de «criminal nato» era particularmente frecuente entre los regicidas, los terroristas, los comuneros y los anarquistas[30].

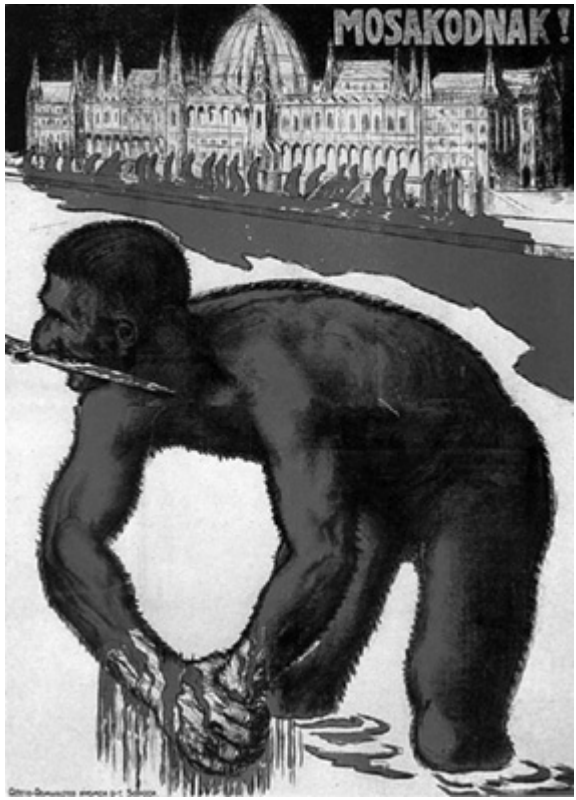


Figura 2.2. Cartel de propaganda antibolchevique, Budapest, 1920.

Figura 2.3. «El bolchevismo trae guerra, desempleo y hambre», 1920, cartel de la Liga de Lucha contra el Bolchevismo, Berlín.

La animalización de los cuerpos revolucionarios llegó a su punto culminante a comienzos de la década de 1920, cuando la amenaza de una expansión del bolchevismo en Europa Central se convirtió en un hecho concreto con el levantamiento espartaquista en Berlín, las repúblicas de los consejos en Baviera y Hungría y la guerra civil en los países bálticos. En esa época, los carteles nacionalistas presentaban al bolchevismo como un monstruo cuya sangre goteaba en las aguas del Danubio o como un gorila que amenazaba al espectador con su daga. En 1920, Winston Churchill escribió una violenta y extensa diatriba contra la Revolución de Octubre, en la que la denunciaba como un acontecimiento catastrófico que había arrojado a Rusia en manos de los «enemigos de la raza humana», al instalar en el poder una «forma animal de barbarie», encarnada en «enjambres de alimañas portadoras del tifus o tropas de feroces borricos en medio de las ruinas de ciudades y los cadáveres de sus víctimas». Su líder, Lenin, era un monstruo sin límites instalado sobre una «pila de calaveras»[31]. En 1918, antes de la fundación del movimiento fascista, Mussolini presentaba a los bolcheviques en su diario, *Il Popolo d'Italia,* como «un estallido de instintos zoológicos»[32]. Más adelante, con el ascenso del nacionalsocialismo, la contrarrevolución

remplazaría las metáforas animales por un discurso biológico racista hecho de cánceres, virus, enfermedades, bacilos del cólera, etcétera.

LOS DOS CUERPOS DEL PUEBLO

Las políticas del cuerpo de las revoluciones también tienen una dimensión teológica cuya comprensión impone un excurso histórico. Si bien las metáforas carnales han caracterizado el léxico político desde la Antigüedad, recién en el siglo XVI la analogía entre cuerpo natural y cuerpo político se sistematizó hasta convertirse en un tópico literario. La era de los grandes descubrimientos, que permitió la elaboración de mapas mundiales y el nacimiento de la cartografía moderna, fue también la de un espectacular desarrollo en materia de anatomía humana. Tanto el espacio como el cuerpo fueron objeto de una cuidadosa descripción en sus componentes: el espacio creado por los océanos, las tierras y los ríos, y el cuerpo constituido como una estructura de carne, huesos, nervios y sangre. Un siglo después de *De humani corporis fabrica* (1543) –el tratado de anatomía de Andrea Vesalio que propuso la primera representación completa del cuerpo humano como una estructura compleja de órganos internos, ocultos e interconectados–, se tornó común comparar el Estado con un *corpus naturalis,* y se asimilaba a ambos a máquinas cartesianas. Fue Hobbes quien, tras los pasos de Juan de Salisbury, Jean Bodin y Maquiavelo, proporcionó la definición arquetípica de la soberanía como un cuerpo humano[33]. Con esta metáfora comienza la introducción a *Leviatán* (1651), donde el pensador inglés estableció una serie de analogías entre el cuerpo y el Estado: la soberanía como alma, la prosperidad como fortaleza, las leyes como razón, la administración como miembros, los castigos como nervios, la sedición como enfermedad y la guerra civil como muerte. Con su expresión visual en el famoso frontispicio de su libro –un Leviatán formado por los cuerpos humanos concentrados de los súbditos del Estado–, Hobbes presentaba la soberanía como una persona artificial que representa, por medio de su propio cuerpo, la fortaleza y la virtud del Estado, y está dotada de un poder como el que la cabeza ejerce sobre cada miembro del cuerpo[34]. Abandonando la vieja doctrina medieval del derecho divino de los reyes, Hobbes definía el Estado como el resultado de un contrato mutuo en virtud del cual todos se despojaban voluntariamente de sí mismos para entregarse a una autoridad superior. El «Dios mortal» que encarnaba la soberanía emanaba del pueblo, trascendido por el poder absoluto. Así, la metáfora antropomórfica hobbesiana del poder radica en una nueva definición de la fuente de la soberanía, que no reside en Dios sino en el pueblo, la «gran multitud» de los súbditos. Fusionaba una representación mítica –la imagen bíblica del leviatán– con una construcción jurídica que relacionaba la legitimidad del poder con el consentimiento de los seres humanos.

Figura 2.4. Ilustración de portada de la edición original de Thomas Hobbes, *Leviathan,* 1651, División de Colecciones de Libros Raros y Manuscritos, Biblioteca de Cornell University.

Si el *Leviatán* de Hobbes es la personificación de la transición de la teología medieval a la teoría moderna de la soberanía, su poderosa representación visual todavía se basa en un dualismo conceptual entre el

pueblo como la nueva fuente de legitimidad del poder y el soberano como un «Dios mortal». Desde este punto de vista, no cuestiona la doctrina de los «dos cuerpos del rey», que, como señaló Ernst Kantorowicz en la introducción a su libro epónimo, «iba a seguir siendo válida, *mutatis mutandis,* hasta el siglo XX»[35]. Según ese principio medieval, hay un *corpus politicus,* inmortal y emanado de Dios, que actúa dentro de un *corpus naturalis,* el cuerpo físico y mortal del rey, como una suerte de *deus absconditus*[36]. La muerte del rey no disolvía el reino: se limitaba a anunciar la «migración del "alma", la parte inmortal de la realeza, de una encarnación a otra», con lo cual reafirmaba su carácter perenne. Desde esta perspectiva, la representación antropomórfica del leviatán no hacía sino reformular la idea teológica del *corpus mysticum,* el conjunto de la comunidad cristiana fusionada en un cuerpo «orgánico» con cabeza y miembros[37].

La doctrina de los dos cuerpos del rey, argumenta Kantorowicz, encontró una dramática y significativa ilustración en la liturgia de los funerales reales, que él describe de manera concienzuda en referencia a varios autores medievales y de principios de la Edad Moderna. Los entierros de los reyes franceses en la abadía de Saint-Denis respetaban un riguroso ritual: cuando el ataúd se deslizaba en la bóveda, acompañado por el lamento del público que entonaba *«Le roi est mort!»* («¡El rey ha muerto!»), el pendón real se arriaba durante unos instantes y de inmediato volvía a izarse, al grito de *«Vive le roi!»* («¡Viva el rey!»)[38].

Es interesante señalar que los actores de las dos revoluciones más grandes de los tiempos modernos llevaron a cabo rituales similares. En el caso de la Revolución Francesa, la comparación no tiene que ver, claro está, con el entierro de Luis XVI sino con su ejecución en la plaza de la Revolución el 21 de enero de 1793. Decidida por la Convención Nacional y cumplida por medio de la guillotina, esa ejecución sacó a la luz una paradójica contradicción en el proceso revolucionario. Por un lado –y esta era su dimensión simbólica–, debía supuestamente llevar a cabo la secularización del poder político y la sociedad, aun en los procedimientos de la pena capital. No había excepción regia: la ejecución de Luis XVI, Luis Capeto, no se diferenció de la de los enemigos comunes y corrientes de la Revolución. La guillotina –un aparato de matar mecánico, impersonal, silencioso y extremadamente rápido– sacralizaba y democratizaba a la vez el ritual de la pena capital[39]. Por otro lado, la ejecución real asumió el carácter de un acto sagrado, un sacrificio fundacional por parte del naciente poder republicano. Una multitud exultante rodeaba el cadalso, la ejecución se anunció mediante un redoble de tambores y, en una especie de parodia de los entierros de los reyes medievales, los auxiliares gritaron *«Vive la République!»* cuando el verdugo exhibió la cabeza cercenada del rey[40]. Muchos espectadores exaltados treparon al cadalso para tocar la sangre real y algunos soldados empaparon en ella sus espadas. «La plaza se convirtió en un teatro», escribe Michelet al describir las ejecuciones públicas de los años del Terror[41]. La

solemnidad de esa ejecución la reconoció de manera implícita el propio Robespierre, para quien era el cumplimiento del «deber sagrado» del derecho natural. Según Camille Desmoulins, la sangre del rey «selló el decreto de declaración de la República francesa»[42]. En vez de aclamar la permanencia de la monarquía, la ejecución del rey estableció la inmortalidad de la República al celebrar el advenimiento de la soberanía del pueblo, el nuevo *corpus politicus*.

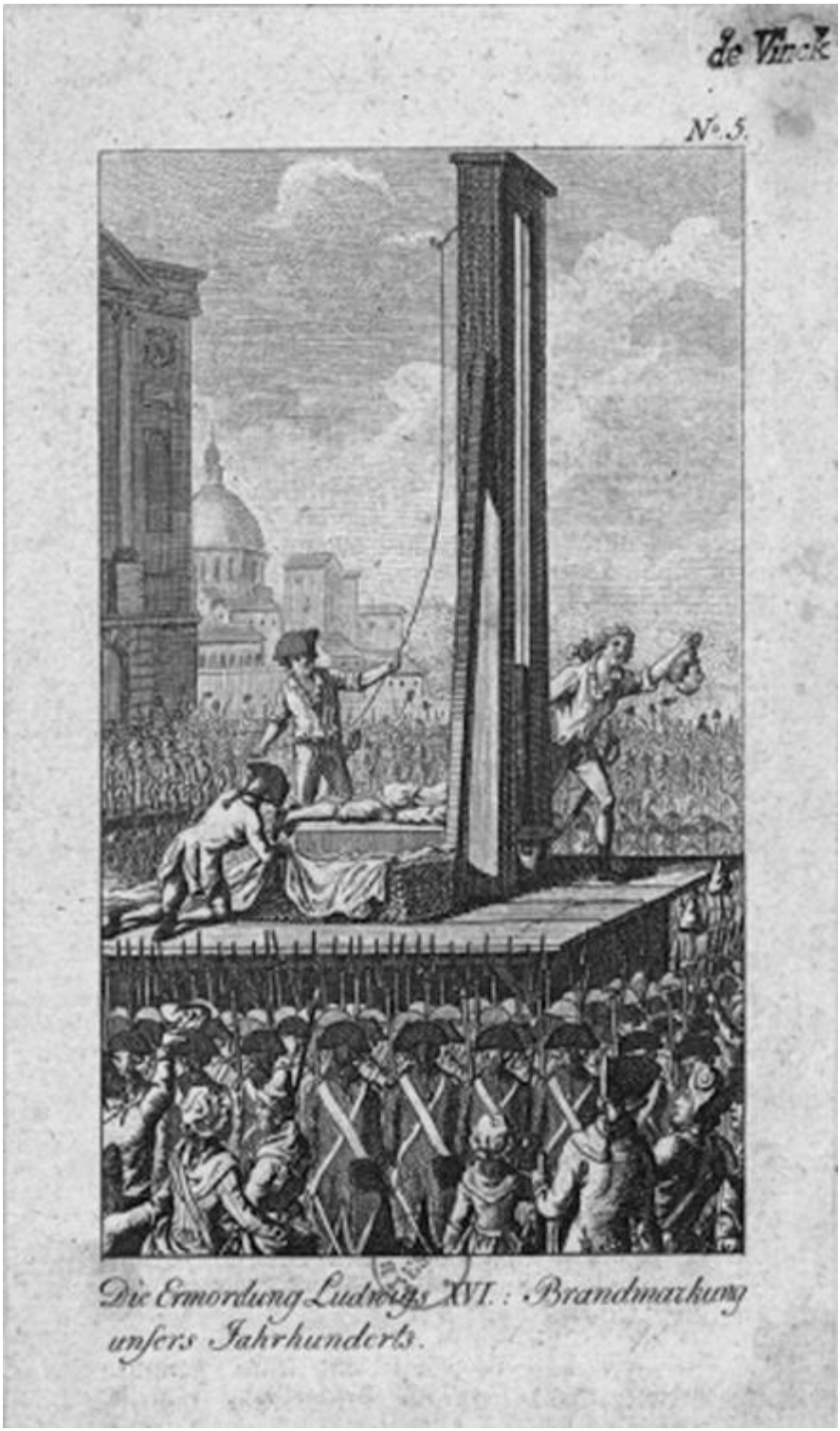


Figura 2.5. Ejecución de Luis XVI, París, enero de 1793, grabado.

La ejecución del último zar, Nicolás II, junto con toda su familia, se produjo en circunstancias diferentes, completamente apartadas de una ceremonia solemne. Los bolcheviques habían contemplado la posibilidad de un juicio público como el de Luis XVI, pero la intensificación de la guerra civil, en el verano de 1918, no les dio tiempo para preparar una acción legal espectacular. Trotski recuerda haberse enterado de la ejecución del zar por Yákov Sverdlov, el jefe de Estado de la Unión Soviética, a su regreso a Moscú tras la caída de Ekaterimburgo. La supervivencia del gobierno soviético estaba en juego y los bolcheviques no podían regalar una «enseña viviente» a sus enemigos. Según Trotski explicaba en *Diario del exilio* (1935), la ejecución del zar apuntaba a privar a los blancos de toda esperanza de una eventual restauración: la ruptura histórica de la Revolución de Octubre era tan radical como irreversible; los bolcheviques no aceptarían ni retirada ni concesión algunas. La familia imperial, concluía, había sido víctima del principio monárquico de sucesión dinástica[43].

Para sacarse un peso de encima, el poder soviético dispuso que la ejecución de Nicolás II no se llevara a cabo como un espectáculo público. Se realizó sin solemnidad, exactamente como la proclamación del nuevo gobierno soviético algunos meses antes. Aún no había llegado el momento de imponer liturgias comunistas. Como habían salido a la superficie al cabo de dos decenios de lucha clandestina y una precaria vida en el exilio, los revolucionarios rusos eran todavía totalmente ajenos a los ritos institucionales. La celebración de la inmortalidad del socialismo tuvo lugar más adelante y alcanzó su punto culminante con la muerte de Lenin. Más adelante me ocuparé de la decisión de embalsamar su cuerpo y exhibirlo en un mausoleo en el corazón de Moscú. Aquí vale la pena destacar, simplemente, que a su funeral asistieron enormes multitudes que, además, no dejaron de pasar junto al ataúd durante varias semanas, lo que impulsó a las autoridades soviéticas a transformar la tumba temporaria en un mausoleo más majestuoso de madera. El anuncio de la muerte del líder revolucionario marcó el inicio de una vasta campaña centrada en la inmortalidad de sus ideas y enseñanzas. El 27 de enero, cuando comenzó el funeral en la Plaza Roja, la radio difundió extensamente el mensaje que dominaría toda la ceremonia: «¡Lenin ha muerto, pero el leninismo vive!»[44]. Al día siguiente, esta consigna resonó a lo largo y lo ancho del país gracias a los diarios soviéticos. El titular de *Izvestia* recordaba claramente la doctrina medieval de los dos cuerpos del rey: «Lo que en Lenin era mortal ha muerto, pero su causa y su legado serán eternos»[45]. El editorial de *Pravda* distinguía entre Ilich, que ya no estaba, y Lenin, que seguía siendo una presencia inmortal en medio del pueblo ruso y los comunistas del mundo entero. Vladímir Mayakovski dedicó a la inmortalidad de Lenin un poema que fue objeto de numerosas reimpresiones: «Lenin y la muerte, palabras que son enemigas *Lenin y la vida son camaradas* Lenin vivió *Lenin vive* Lenin vivirá»[46].

Figura 2.6. Cuerpo embalsamado de Lenin, Moscú, 1924.

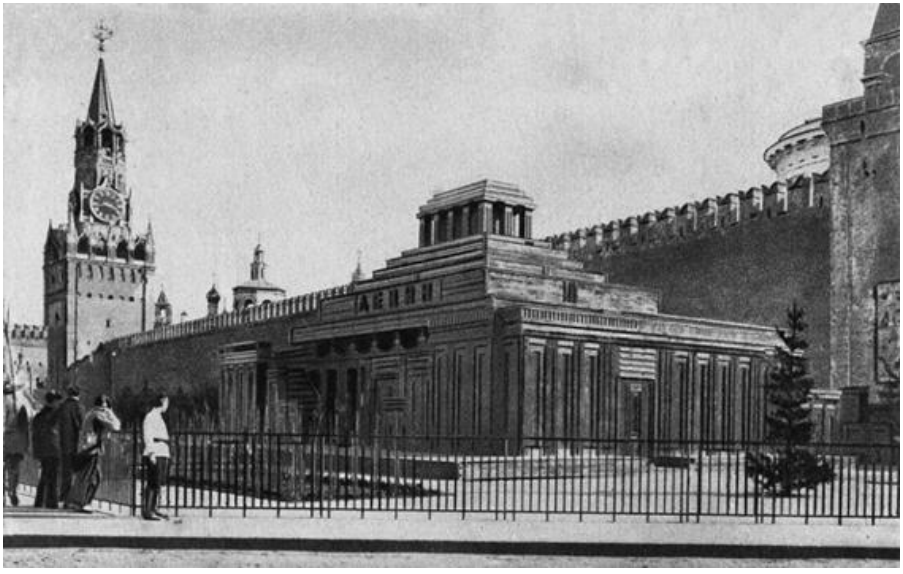


Figura 2.7. Mausoleo de madera de Lenin, Moscú, 1924.

Ya iniciado en años anteriores e institucionalizado de hecho en 1923, el culto al líder bolchevique encontró su expresión más significativa en una rica iconografía que combinaba muchas variaciones sobre los mismos elementos básicos: Lenin con el brazo extendido y un dedo apuntado al futuro, rodeado por un desfile de personas, soldados del Ejército Rojo, campesinos arando campos, obreros en sus fábricas, *etc.* Algunos carteles tienen un aroma hobbesiano. Un afiche de Rostov de 1927, creado para el décimo aniversario de la Revolución de Octubre, muestra a Lenin como un estadista dentro de un

marco oval, y hacia él convergen desde ambos lados de la imagen masas exultantes de obreros y campesinos. En el fondo, el sol naciente ilumina un idílico paisaje rural yuxtapuesto a edificios de una ciudad y chimeneas de fábricas. Menos gigantesco que en la mayor parte de las imágenes de los años veinte, este cartel representa a Lenin, no obstante, como una especie de leviatán soviético, un soberano que unifica en su persona una multitud de cuerpos[47].

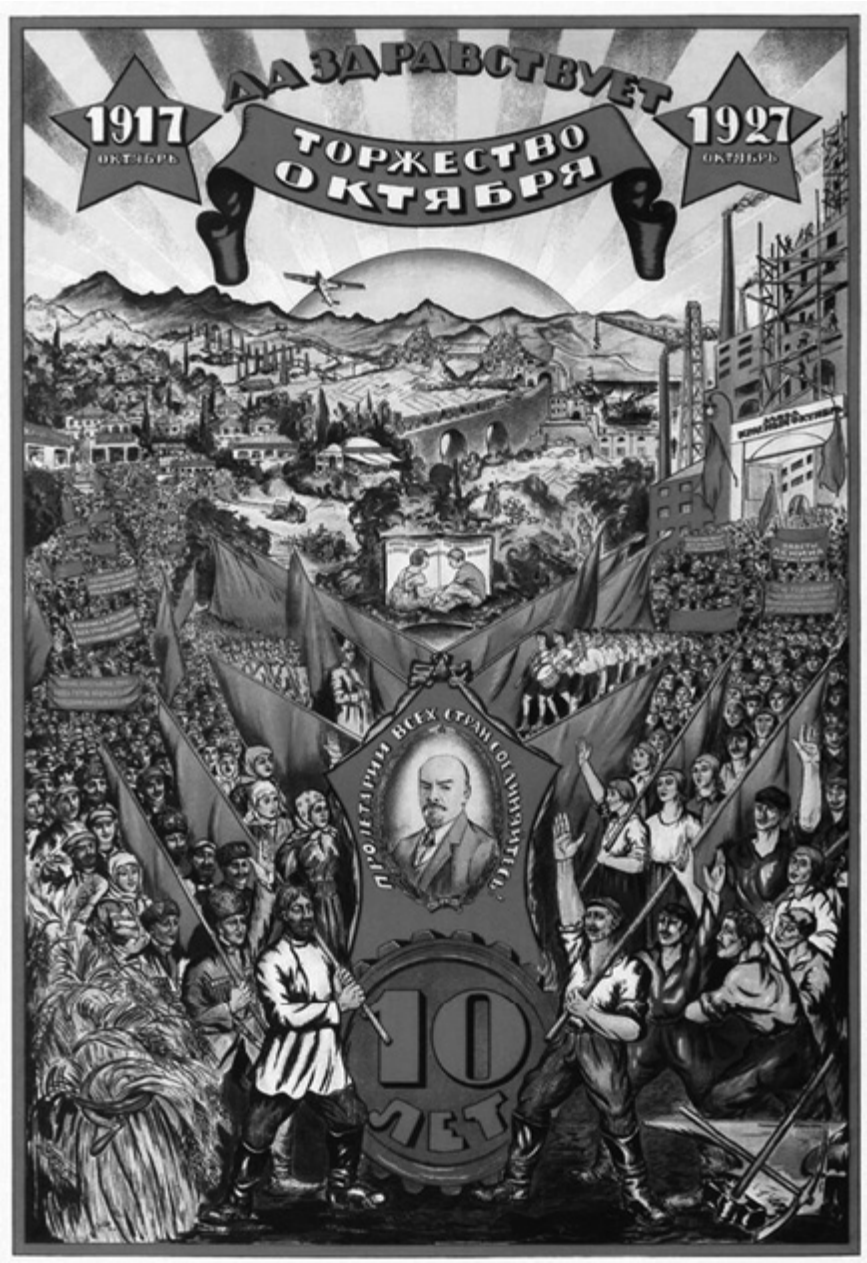


Figura 2.8. F. Chernosenko, «Celebración de Octubre», cartel soviético, Rostov, 1927.

Estas analogías entre las prácticas de las revoluciones modernas y los rituales de los dos cuerpos del rey echan una nueva e intensa luz sobre el proceso de secularización. El traumático paso de la soberanía de la realeza al pueblo que se produjo durante la Revolución Francesa no debería interpretarse exclusivamente como la destrucción de un orden social y político y el

abandono de creencias y valores anteriores. La lucha contra la religión, desde luego, puso radicalmente en tela de juicio sus instituciones y, con la declinación de las representaciones tradicionales, suscitó un desencantamiento general del mundo, pero este dramático cambio no provocó ni la extinción de lo sagrado ni su apartamiento de la sociedad y el poder. El cambio de la soberanía significó antes bien una transferencia de lo sagrado de la religión y la tradición a valores seculares: de la veneración de Dios, los santos, la Iglesia y el rey –con sus leyes, instituciones y símbolos– a la veneración de valores seculares como la libertad, la igualdad, la humanidad, la nación y la razón, encarnados por sus propias instituciones. Esta «transferencia de lo sagrado» resultó, según Mona Ozouf, en la invención de nuevos símbolos y rituales, desde el calendario revolucionario hasta los festivales republicanos que celebraban el advenimiento de una nación y una humanidad regeneradas[48]. Ese es, en última instancia, el verdadero significado de las oleadas iconoclastas que dan forma a la mayor parte de los cambios revolucionarios: la «descristianización» de Francia bajo la Primera República, cuando Robespierre introdujo el culto del Ser Supremo; el cierre de iglesias ortodoxas en Rusia luego de la Revolución de Octubre y, por último, la explosión anarquista de violencia anticlerical durante la guerra civil española. La quema de iglesias, la destrucción de íconos, la vandalización de reliquias, los disparos contra las cruces cristianas y el asesinato de sacerdotes anunciaban la venida de la libertad como un nuevo valor sagrado. Así, los nuevos rituales de la Francia jacobina y la Rusia bolchevique parecen confirmar la famosa consideración de Carl Schmitt en su *Teología política* (1922), cuando señala que «todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados»[49]. Si adoptamos esta clave interpretativa, tanto la ejecución de Luis XVI como el funeral de Lenin se muestran, a pesar de sus significados notoriamente distintos (una ejecución y un entierro), como versiones secularizadas del principio de los dos cuerpos del rey: los dos cuerpos del *pueblo*[50]. La ejecución del rey celebraba el nacimiento del cuerpo soberano del pueblo, un nuevo *corpus politicus* que no podía existir sin suprimir el *corpus naturalis* del antiguo monarca; el entierro de Lenin instituyó ya el dualismo del cuerpo del pueblo al distinguir entre la persona corporal transitoria del líder y la inmortalidad del socialismo. La momia de Lenin y los símbolos del leninismo, sin embargo, solo podían desempeñar un papel de sustitutos de la imposible representación del pueblo, el nuevo portador de la voluntad soberana. Como veremos, la secularización de la teología política de la soberanía real resultó finalmente en la instalación del pueblo como un objeto biopolítico moldeado y construido por el nuevo poder.

El cuerpo soberano del pueblo es a la vez un concepto aporético y una metáfora casi irrepresentable[51]. Por un lado, el pueblo real –una multitud de cuerpos– que encuentra su unidad en la acción revolucionaria no necesita ninguna representación ficcional: existe al luchar contra el Estado y su

victoria significa la muerte tanto del viejo régimen como de sus representantes. Las masas revolucionarias tienen sus propios símbolos –pensemos en *La libertad guiando al pueblo* (1830) de Delacroix u *Octubre* (1927) de Eisenstein–, pero no actúan en nombre de un poder establecido, por el mero hecho de que están estableciéndolo. Por otro lado, el surgimiento de los símbolos e instituciones de una nueva soberanía corresponde fatalmente a la retirada y la invisibilidad de la multitud, el *corpus politicus* que aquellos supuestamente representan. El cuerpo soberano es una entidad mítica y omnipotente –*Non est potestas super terram quae comparetur ei* [No hay poder sobre la Tierra que se le compare], podríamos decir, repitiendo la cita bíblica del frontispicio de *Leviatán*– que existe exclusivamente en virtud de una carta constitucional o una convención ficticia. La soberanía popular es un oxímoron: la soberanía solo existe como un poder *sobre* el pueblo. Siguiendo al historiador del arte T. J. Clark, Eric Santner sugiere que esa imposible encarnación se expresó de manera magistral en *La muerte de Marat,* el famoso cuadro de David (1793). En esta tela, el espectral cuerpo muerto del revolucionario francés –a quien se muestra tumbado en su baño, de una manera que rompe con todos los cánones contemporáneos de la figuración de la muerte– está eclipsado por el marrón intenso de la pared situada detrás de él, que cubre la mayor parte de la pintura. En opinión de Santner, el contraste entre el cuerpo de Marat y esa pared vacía pero aplastante sería una perfecta ilustración del «punto muerto representacional situado en la transición de la soberanía real a la soberanía popular»[52].

CUERPO SOBERANO

Según Claude Lefort, la democracia es el punto neurálgico donde el poder se convierte en un «lugar vacío», un lugar que el pueblo, su fuente legítima y supuesto titular, no puede ocupar, y por lo tanto un lugar del que «quienes ejercen la autoridad pública nunca pueden pretender apropiarse»[53]. En ese sentido, la democracia es lo opuesto del absolutismo, un poder representable cuyo lugar está «ocupado», un poder que construye la sociedad como un cuerpo homogéneo y crea una comunidad política por otra parte inexistente. Por eso Lefort aprehende los principales rasgos de la democracia en la «desincorporación», al hacer hincapié en el «vacío» y la «irrepresentabilidad» del poder[54]. Pensadores del positivismo jurídico como Hans Kelsen han señalado que la democracia basada en instituciones representativas siempre supone un pueblo silencioso y anónimo que no participa en la elaboración del derecho: «No puede haber duda alguna –escribió Kelsen– de que ninguna de las democracias existentes calificadas de "representativas" lo es realmente»[55]. En otras palabras, la instauración del pueblo como un cuerpo soberano –la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano postula que «la fuente de toda soberanía» está en el pueblo– es una ficción que

implica su disolución como conjunto físico concreto. Desde los primeros años de la Revolución Francesa, no solo el conservadurismo aristocrático consideró sospechosa la idea de soberanía popular; también la vieron así, por muy diferentes razones, algunos observadores ilustrados. A juicio de Gaspar Melchor de Jovellanos, un español admirador de los jacobinos, hablar de «soberanía popular» era sencillamente un sinsentido. Tal como argumentaba, la soberanía siempre implica la distinción entre el gobernante y los súbditos y el pueblo no puede ser «soberano de sí mismo»[56]. Carl Schmitt, un pensador político al que indudablemente no le gustaban las revoluciones, destacó la ambigüedad del concepto de «el pueblo» en la teoría constitucional moderna: mientras que el pueblo soberano «oficialmente organizado», esto es, formado y definido por el derecho, era una ficción que solo existía a través de los hombres de Estado, el pueblo real –el pueblo ignorado por el derecho, pero sustancia del lenguaje común– consistía precisamente en quienes no gobiernan, quienes están excluidos del poder y «solo pueden decir sí o no» o «aclamar»[57].

Como es bien sabido, Sieyès había tratado de encontrar una solución a esa contradicción, para lo cual, en primer lugar, asimiló el pueblo a la nación –«el gran cuerpo de ciudadanos» en contraste con la aristocracia, una «terrible enfermedad» que «devoraba la carne viva» de Francia[58]–, y luego redujo la nación al tercer estado. Basada en criterios de propiedad y educación, su distinción entre ciudadanía «activa» y ciudadanía «pasiva» excluía de la representación política a todos los trabajadores manuales, a quienes Sieyès llamaba, con elegancia, «máquinas de trabajo» e «instrumentos humanos de producción»[59]. Introducía de tal modo un principio político discriminante que se convertiría en un tópico del liberalismo clásico, de Benjamin Constant a John Stuart Mill, a lo largo de todo el siglo XIX. E incluso más allá: François Furet consideró la oposición de Robespierre a las instituciones representativas basadas en la propiedad y el requisito impositivo como el origen de una idealización del pueblo que condujo al Terror[60].

Figura 2.9. Jacques-Louis David, *Juramento del juego de pelota,* 1791, tela, Musée Carnavalet, París.

Es significativo que uno de los escasos intentos de dar una representación visual a la voluntad soberana del pueblo –una vez más, una pintura de David, su suntuoso *Juramento del juego de pelota* (1791)– sea una metáfora corporal que excluye al pueblo. La tela muestra una multitud emocionada y entusiasta, los integrantes de un cuerpo colectivo reunidos en torno de Bailly, el presidente de la Asamblea, mientras lee el documento por el cual se establece la Constitución. Bailly, la cabeza del cuerpo, domina la escena, y debajo de él son reconocibles tres religiosos –Dom Gerle, el abate Grégoire y Rabaut Saint-Étienne, respectivamente un monje, un sacerdote y un padre protestante– que simbolizan el nuevo espíritu de tolerancia y el corazón de la nación. Este cuerpo colectivo, sin embargo, está conformado por el tercer estado, los miembros de la Asamblea Constituyente: hombres prósperos, respetables y bien vestidos cuyos gestos transmiten dignidad y confianza en sí mismos a pesar de la confusa y agitada atmósfera general. Reconocible en la parte superior a ambos lados de la pintura, el pueblo común y corriente –incluidas varias mujeres– está confinado en dos tribunas muy altas, lejos del escenario, y asiste con pasividad a la histórica ceremonia[61].

Las ambigüedades de los conceptos de pueblo y soberanía explican en gran medida su ausencia en el léxico de Marx y el marxismo, para no hablar de Bakunin y la tradición anarquista. En tanto que el anarquismo quería abolir el Estado, el marxismo postulaba la conquista proletaria del poder como la premisa de la autoemancipación humana que tornaría inútil aquel, ya que lo

destinaría, según Friedrich Engels, al «*museo* de la antigüedad, al lado de la rueca y el hacha de bronce»[62]. Tanto el anarquismo como el marxismo apuntaban a la destrucción de las soberanías.

En los escritos de Marx, las metáforas corporales se utilizan primordialmente para describir el Estado, y en otras ocasiones, la clase obrera. «Este desastroso cuerpo parasitario –escribía Marx en *El dieciocho Brumario* (1852)– cubre como una red el cuerpo de la sociedad francesa y le obstruye todos los poros». Para devolver al «cuerpo social» las fuerzas y funciones antes absorbidas por este crecimiento parasitario, el proletariado tiene que demoler esa gigantesca máquina burocrática y militar[63]. Las medidas tomadas por la Comuna de París, señalaba Marx en *La guerra civil en Francia* (1871), hacían simplemente superfluo el concepto de soberanía: el sufragio universal, la revocabilidad de los diputados, la abolición de la policía y el establecimiento de la educación pública eran los primeros pasos hacia una sociedad sin Estado, una comunidad política en la cual la separación entre gobernantes y súbditos –la sustancia de la soberanía– ya no existe. «En su carácter de cuerpo operativo y no parlamentario, ejecutivo y legislativo a la vez»[64], la Comuna no era un cuerpo controlado ni dirigido, era un cuerpo automanejado que solo podía establecerse si se destruía el aparato represivo del Estado. Marx definía la revolución mediante dos metáforas corporales: era un acontecimiento que «amputaba» una «excrecencia parasitaria»[65]. El objetivo de Guizot en 1848, así como el de Thiers en 1871, era restaurar el orden a través del aplastamiento de ese potencial emancipatorio del «cuerpo proletario». Las metáforas orgánicas de Marx conciernen a la acción política y la imaginación colectiva y no a las formas jurídicas del poder. La Comuna había sido una experiencia viva más allá de cualquier dimensión institucional, y su legado era un reino de la memoria, un concepto que aquel volvía a expresar mediante una metáfora corporal: «Sus mártires –escribía– tienen su santuario en el *gran corazón de la clase obrera*»[66].

Entre 1848 y 1871 hay, desde luego, una continuidad en los escritos políticos de Marx. Estos definen de manera similar el Estado como un aparato represivo y una «excrecencia parasitaria» que la revolución trató de eliminar, a fin de constituir al proletariado como nueva clase gobernante y transformar las bases económicas del país mediante la socialización de los medios de producción. Sin embargo, después de la experiencia de la Comuna de París, Marx abandonó por completo el modelo de los «dos cuerpos del pueblo», para elaborar una nueva concepción de la democracia directa –que él presentaba como un sinónimo de la dictadura del proletariado– opuesta a las instituciones representativas y la soberanía popular. En *El dieciocho Brumario* denunció vigorosamente, por medio de una metáfora corporal, la supresión del sufragio universal dictada por la Segunda República en mayo de 1850. Con esta medida, escribía, la burguesía francesa había «cortado en dos los músculos que conectaban la cabeza parlamentaria con el cuerpo de la nación» y los burgueses habían pasado de ser «los representantes libremente elegidos del

pueblo a ser el parlamento usurpador de una clase»[67]. Con la Comuna, este dualismo ya no existía.

En *El Estado y la revolución,* el ensayo que escribió en el verano de 1917, Lenin trató de sistematizar las ideas de Marx sobre la Comuna de París y la dictadura del proletariado. La finalidad de ese ensayo era «restablecer lo que Marx enseñó realmente sobre el tema del Estado»[68]. En ese momento, la disposición intelectual de Lenin era antiautoritaria. Su texto se ocupa de los escritos de Marx sobre las revoluciones de 1848 y la Comuna de París, pero reinterpretados a través del prisma de la Revolución Rusa, precisamente cuando los sóviets pasaban de ser órganos de lucha a convertirse en órganos de poder. A juicio de Lenin, el resultado de esa transición era un nuevo poder que actuaba desde el principio con vistas a su propia extinción, una nueva entidad gobernante en la cual los «dos cuerpos del pueblo» –la escisión entre su *corpus naturalis* concreto y su *corpus politicus* abstracto– había perdido todo significado.

El Estado, escribía Lenin, es una institución históricamente transicional. Como en el pasado muchas comunidades humanas habían existido sin un Estado, un futuro sin este era igualmente concebible. A su entender, el Estado era un producto histórico de la sociedad de clases y, por lo tanto, una herramienta de la clase gobernante. Ese Estado burgués no podía transformarse: era preciso suprimirlo mediante un acto violento. Pero esa destrucción era creativa. El modelo de la dictadura del proletariado era la Comuna de París, que había remplazado el «gobierno de las personas» por la «administración de las cosas»[69]. Como dictadura proletaria, era un Estado que creaba las premisas de su propia desaparición. En *El anti-Dühring* (1878), Engels mencionaba el proceso de la extinción estatal: «El Estado no es "abolido", *se extingue [stirbt ab]*»[70]. En contraste con muchas formas de socialismo utópico que prefiguraban una sociedad ideal, Marx describía el comunismo como «el movimiento real que suprime el presente estado de cosas». Antonio Negri ha caracterizado con pertinencia esta concepción de la revolución dirigida contra la soberanía como «un poder constituyente expansivo», que es diferente de la idealización de la insurgencia como un poder puramente «destituyente»[71].

Este momento «libertario» de la teoría de Lenin es asombrosamente diferente del autoritarismo que él expresaría después de la conquista del poder. La lectura de *El Estado y la revolución* es a la vez revitalizante, dado que revela a un pensador muy alejado de muchas representaciones estereotipadas, y problemática. A juicio de Lenin, los órganos de la dictadura del proletariado eran tanto legislativos como ejecutivos, con delegados electos que se encargaban de la «administración de las cosas» en un sistema sin jerarquías. Pero ¿cómo funcionaría la deliberación democrática y quién tomaría las decisiones? En su ensayo, Lenin evitaba toda reflexión sobre la centralización del poder (un tema que, como dirigente político en medio de la crisis rusa, no ignoraba en la práctica). Y pasaba completamente por alto la

consideración del marco legal del Estado revolucionario[72]. ¿El derecho le era necesario? ¿Debía tener una constitución? ¿Garantizaría el pluralismo político? ¿Preservaría la conquista de las libertades individuales y públicas? ¿Qué lugar había para el disenso en sus instituciones? ¿Establecería alguna forma de censura? Los bolcheviques enfrentarían estas cuestiones empíricamente y la Constitución soviética de 1918 no fue el producto de una Asamblea Constituyente, que ellos habían disuelto en diciembre de 1917. Una dictadura del proletariado, que no puede ser el estado de excepción de un régimen existente sino, antes bien, un poder constituyente, tenía que suspender y abolir las leyes con el objetivo de crear un nuevo orden. En un vacío, todo se tornaba posible. Si Giorgio Agamben tiene razón al definir «constituyente» como «la figura del poder en la cual se captura y neutraliza un potencial destituyente»[73], la falta de un concepto de soberanía en la teoría revolucionaria no favorece la preservación de un espíritu insurgente; genera en cambio las premisas de un poder constituyente sin control y extremadamente autoritario.

León Trotski evitó cuidadosamente el concepto de soberanía en su sentido jurídico convencional. Su *Historia de la Revolución Rusa* (1930-1932) dedicaba un capítulo impresionante a la cuestión de la dualidad de poder que, desde el derrumbe del régimen zarista, había dado forma a la crisis rusa al oponer los sóviets al gobierno provisional. La dualidad de poder, señalaba Trotski, era una suerte de «principio regulador» de todas las revoluciones, como lo habían mostrado con elocuencia la inglesa y la francesa. El enfrentamiento entre el parlamento presbiteriano de la naciente burguesía inglesa y el Nuevo Ejército Modelo plebeyo de Cromwell, así como la oposición entre la monarquía y la Convención Nacional en Francia, habían encontrado su equivalente en Rusia en 1917. En todas estas experiencias revolucionarias, explicaba Trotski, «la guerra civil dio a esa doble soberanía su más visible expresión, por ser de carácter territorial»[74]. La revolución y la contrarrevolución luchaban por imponer una autoridad única.

Es interesante señalar que la expresión «dualidad de poder» *(dvoevlastie),* que Lenin utilizó por primera vez en abril de 1917, proviene de la palabra rusa que significa «poder», *vlast,* un antiguo término eslavo cuyo significado era autoridad, gobierno, control y fuerza. Con pocas excepciones, ni Lenin ni Trotski usaron el término ruso moderno, *suverenitet* («soberanía»), probablemente derivado del alemán o el francés, que designa el poder en un sentido jurídico[75]. Parecía un concepto demasiado legalista para pensadores revolucionarios que querían destruir el Estado como superestructura jurídica y política y romper toda la arquitectura de las relaciones internacionales por medio de una revolución mundial. Tras la toma del poder, los bolcheviques anunciaron su intención de publicar todos los acuerdos secretos establecidos por el zarismo con las grandes potencias occidentales. En marzo de 1918, en Brest Litovsk, donde el nuevo gobierno soviético negociaba una paz separada con los imperios centrales, los diplomáticos alemanes y austríacos no

pudieron dar crédito a sus ojos cuando vieron que Trotski y Joffe, no bien bajados de su tren, comenzaban a entregar a los soldados del enemigo volantes que los incitaban al motín y la revolución. La soberanía reapareció más adelante, a comienzos de los años veinte, cuando Gueorgui Chicherin, comisario del pueblo de relaciones exteriores, acudió a la conferencia de Génova de 1922 para negociar con las grandes potencias el reconocimiento de la Unión Soviética.

En realidad, el debate intelectual sobre la revolución, la dualidad de poder y la extinción del Estado desapareció por completo en apenas unos meses con el estallido de la guerra civil rusa. En tanto que en octubre de 1917 la dualidad de poder afectaba la relación entre el gobierno provisional y el congreso de los sóviets, en diciembre había pasado a ser –aunque de manera efímera– la oposición entre la recién elegida Asamblea Constituyente, dominada por el ala derecha del Partido Socialista Revolucionario, y el gobierno soviético controlado por los bolcheviques, en un comienzo en coalición con los eseristas de izquierda. Con la guerra civil, sin embargo, los sóviets se convirtieron en una cáscara vacía: la economía se derrumbó, la producción industrial cayó dramáticamente y muchos obreros fabriles, la base social de los bolcheviques, se incorporaron al Ejército Rojo. Tras la organización de la contrarrevolución y el nacimiento de una coalición internacional contra el poder soviético, la reacción de este consistió en poner en marcha un rápido e intenso proceso de militarización. Los dos cuerpos del pueblo reaparecieron como una dictadura del proletariado encarnada por el gobierno bolchevique: el cuerpo inmortal del socialismo se había convertido en una ficción y el cuerpo físico del rey condecía ahora con un partido militarizado. En *El Estado y la revolución,* después de explicar que el proletariado necesitaba «el poder estatal, una organización centralizada de la fuerza y una organización de la violencia» para «aplastar la resistencia de los explotadores», Lenin puntualizaba el papel hegemónico del Partido Comunista en términos que ya anunciaban una dictadura partidaria: Al educar al partido de los trabajadores, el marxismo educa a la vanguardia del proletariado, capaz de asumir el poder y conducir al pueblo entero al socialismo, de dirigir y organizar el nuevo sistema, de ser el maestro, el guía, el líder de la totalidad de los trabajadores y explotados en la organización de su vida social sin la burguesía y contra la burguesía[76].

En una carta a Nikolái Bujarin de octubre de 1920, Lenin expresaba esa visión por medio de un silogismo muy simple: «la clase proletaria = el Partido Comunista ruso = el poder soviético»[77]. Desde el tren blindado que había transformado en el Estado Mayor de la Revolución Rusa, Trotski escribió *Terrorismo y comunismo* (1920), un ensayo incendiario en el que afirmaba y teorizaba la dictadura del partido bolchevique: Nos han acusado más de una vez de haber sustituido la dictadura de los sóviets por la de nuestro partido. Sin embargo, puede decirse con toda justicia que la dictadura de los sóviets solo resultó posible por medio de la dictadura del partido. Gracias a la

claridad de su visión teórica y su fuerte organización revolucionaria, el partido brindó a los sóviets la posibilidad de transformarse de parlamentos informes del movimiento obrero en el aparato de la supremacía de este último. En esa «sustitución» del poder de la clase obrera por el poder del partido no hay nada casual y, en realidad, no hay sustitución alguna. Los comunistas expresan los intereses fundamentales de la clase obrera. Es muy natural que, en el periodo en que la historia pone esos intereses, en toda su magnitud, en la orden del día, los comunistas se hayan convertido en los representantes reconocidos del conjunto de la clase obrera[78].

En las páginas siguientes, el jefe del Ejército Rojo hace hincapié en la aparición del Terror revolucionario contra la contrarrevolución como una suerte de «ley histórica». Orgulloso de las virtudes de la dictadura del partido bolchevique, justifica la eliminación del pluralismo político (todos los partidos antibolcheviques están proscriptos), la censura, la creación de la Cheka (el órgano de la represión extralegal), la militarización del trabajo y los sindicatos e incluso la implementación del trabajo forzado: «La obligación y por consiguiente la coerción son condiciones esenciales para refrenar la anarquía burguesa [y] garantizar la socialización de los medios de producción y trabajo»[79]. Con argumentos similares, un año después defendería la sovietización forzada de Georgia –el sacrificio de la autodeterminación nacional en defensa del régimen soviético– y la represión de la rebelión de Kronstadt. A sus ojos, el Terror revolucionario estaba teleológicamente inscripto en la historia. Era el terror de una clase en ascenso, que encarnaba el progreso y el futuro, contra una clase declinante que representaba el pasado y no quería renunciar a su poder. Los bolcheviques no hacían otra cosa que acelerar la «marcha de la historia». Cuando el dirigente menchevique Raphael Abramovitch preguntó cuál era la diferencia entre ese tipo de socialismo y la esclavitud egipcia, Trotski le respondió con desprecio. Abramovitch había olvidado que «en Egipto había faraones y había propietarios de esclavos y esclavos. No fueron los campesinos egipcios quienes decidieron, a través de sus sóviets, la construcción de las pirámides». La coerción soviética, al contrario, la «aplicaba un gobierno de obreros y campesinos en nombre de los intereses de las masas trabajadoras»[80]. En lo que era una marcha atrás respecto de la crítica que veinte años antes, en el segundo congreso de la socialdemocracia rusa, había hecho al «sustitucionismo» de Lenin[81], Trotski describía la dictadura soviética como una especie de absolutismo hobbesiano en el cual el pueblo aceptaba el sometimiento total al soberano en nombre de una «ley de la naturaleza» superior, una *lex naturalis* que remplazaba la libertad por la restricción o, según los términos utilizados por el filósofo inglés, por la «obligación». Traducida a la doctrina teológico-política de los dos cuerpos del rey, esta perspectiva coincidía con el lema medieval *rex vicarius Dei:* Dios (el pueblo) estaba completamente subsumido en el rey (el partido)[82].

INMORTALIDAD

Esto nos vuelve a llevar al cuerpo de Lenin. La posibilidad de exhibirlo en un mausoleo comenzó a discutirse en el gobierno soviético en el otoño de 1923, algunos meses antes de la muerte del líder bolchevique, cuando su salud empeoró dramáticamente[83]. En una reunión extraoficial del Politburó a la que asistieron Kalinin, Bujarin, Trotski, Kámenev y Rýkov, el nuevo secretario del partido, Stalin, sugirió la organización de un imponente funeral. Con el argumento de que la cremación –la elección de Engels veinticinco años antes– no pertenecía a la tradición rusa, mencionó que varios miembros del partido habían propuesto embalsamar al líder, al menos por algún tiempo, a fin de acostumbrar a la población a una pérdida tan inconmensurable. Esta propuesta horrorizó a Trotski y Bujarin, quienes objetaron la transformación de los restos de Lenin en una reliquia, a la manera de un santo ortodoxo. Como marxista y ateo comprometido, él nunca habría aprobado una medida semejante. En los días siguientes, Nadezhda Krúpskaya, la mujer de Lenin, se sumó a la protesta. Este desacuerdo no impidió que el gobierno aceptara el principio de exhibir el cuerpo de Lenin durante sus funerales (Grigori Zinóviev, el secretario de la Internacional Comunista, apoyó esta propuesta en *Pravda,* el diario del partido, destacando que el cuerpo de Lenin pertenecía a la revolución mundial). En consecuencia, y a pesar de la discrepancia pública de Krúpskaya, el cadáver del líder bolchevique se exhibió a la vista del público.

Las filas interminables de personas comunes y corrientes que persistieron aun después de terminado el funeral impulsaron al partido a preservar el cuerpo de manera indefinida. La medida exigía una cripta permanente, y su diseño fue motivo de una competencia. Entretanto, como el cuerpo de Lenin comenzaba a mostrar signos de descomposición, se convocó de urgencia a un equipo de médicos, anatomistas y bioquímicos. Se tomó la decisión de preservar el cuerpo del líder bolchevique mediante la inyección de un líquido especial para embalsamar, lo que implicaba dejar de lado el proyecto inicial de refrigeración. El resultado fue un extraño híbrido: no una reliquia hecha con restos biológicos sino más bien, según la sorprendente definición sugerida por Alexei Yurchak, un «retrato esculpido», un cuerpo físico hecho con el veintitrés por ciento del cadáver de Lenin[84]. En agosto, la cripta de la Plaza Roja fue remplazada por un mausoleo de madera creado por el arquitecto modernista Konstantín Mélnikov, y cinco años después el sarcófago encontró su última morada final en un mausoleo de granito realizado por Alekséi Shchúsev. Se había preferido este austero edificio a proyectos más vanguardistas como el presentado por el artista constructivista Vladímir Tatlin, creador del Monumento a la Tercera Internacional (1919).

Es casi imposible indicar con claridad quién fue el creador del mausoleo de Lenin, que surgió de un proceso acumulativo de decisiones provisorias

tomadas con motivaciones y propósitos contradictorios. Los distintos pasos del proceso pueden enumerarse retrospectivamente, pero esto no significa que haya habido una planificación cuidadosa. Si se considera *a posteriori* la cadena de hechos, este paradójico objeto cruzó sin lugar a dudas un umbral en la construcción de los rasgos estéticos y litúrgicos de una religión política moderna: Lenin se convirtió en un ícono de devoción. Significó un retorno, bajo el manto del leninismo, al culto cristiano de las reliquias santas. Su funeral fue una ceremonia religiosa, como lo dio a entender claramente el llamativo discurso pronunciado en esa oportunidad por Stalin. En una mención sucesiva de las prescripciones del líder muerto –«Al dejarnos, el camarada Lenin nos impuso mantener en alto y preservar la pureza del gran título de miembro del partido […], seguir siendo fieles al principio de la dictadura del proletariado […], conservar la unidad del partido como la niña de nuestros ojos», etc.–, aquel concluía cada oración con la misma invocación: «Te juramos, camarada Lenin, que también cumpliremos este mandato con honor»[85].

El mausoleo de Lenin, con todo, era más que el símbolo de una nueva religión secular. Sus muros hacían eco y se fundían con otros significados, muy diferentes: los sueños utópicos de una revolución que procuraba conquistar el futuro. Con raíces en una antigua creencia de la escatología cristiana, su búsqueda de la inmortalidad se ofrecía a la imaginación colectiva como un mito traducido al lenguaje de la ciencia y la tecnología modernas. El impulso decisivo de preservar indefinidamente el cuerpo de Lenin provino de Leonid Krasin, el comisario del pueblo de comercio exterior, a quien se designó el 29 de enero como presidente del comité funerario, subsecuentemente transformado en la comisión para inmortalizar la memoria de Lenin. Antiguo bolchevique, Krasin se unió al movimiento de «construcción de Dios» creado por Aleksandr Bogdánov y Anatoli Lunacharski tras la derrota de la primera revolución rusa en 1905. Profundamente convencidos de que los seres humanos necesitaban una fe y un mensaje espiritual para realizar su potencial, los «constructores de Dios» consideraban el marxismo como una nueva religión humanista fundada en los principios del materialismo histórico y las promesas prometeicas de la ciencia moderna. Según Lunacharski, el socialismo científico era «la más religiosa de todas las religiones». Los «constructores de Dios» creían en la inmortalidad, que presentaban como la realización final de la liberación humana en un futuro socialista. A través de una síntesis entre el materialismo histórico de Marx, el evolucionismo de Darwin, el «empiriocriticismo» de Mach y la filosofía cristiana de Fiódorov, interpretaban el socialismo como una suerte de deificación del hombre. En 1921, Krasin defendió de manera explícita su creencia en la inmortalidad en un discurso pronunciado durante el funeral del físico ruso Lev Karpov: Estoy seguro de que ha de llegar el día en que la ciencia sea todopoderosa y pueda recrear un organismo muerto. Estoy seguro de que ha de llegar el día en que podamos utilizar los elementos de la vida de

una persona para recrear la persona física. Y estoy seguro de que ha de llegar el día en que la liberación de la humanidad, gracias al uso de todo el poderío de la ciencia y la tecnología, cuya fuerza y capacidad no somos hoy capaces de imaginar, pueda revivir a las grandes figuras históricas, y estoy seguro de que, cuando ese tiempo llegue, entre las grandes figuras estará nuestro camarada Lev Iakovlevich[86].

Dadas las circunstancias, Krasin aceptó el embalsamamiento del cuerpo de Lenin mediante la inyección de líquidos que preservaran su forma exterior y permitieran su exhibición en un sarcófago, pero habría preferido congelarlo. Cubierto de hielo y conservado de tal modo en un estado próximo a la «anabiosis» –ni vida ni completa muerte–, el cuerpo de Lenin aguardaría su eventual resurrección. Krasin no era el único que lo creía. En los comienzos de la Unión Soviética, había muchos de los defensores de la inmortalidad que no eran ni devotos de Lenin ni antiguos «constructores de Dios». Entre ellos se contaban ateos radicales como Aleksandr Agienko, fundador de la Liga de los Ateos Militantes, y el grupo de «biocosmistas» para quienes la muerte era «lógicamente absurda, éticamente incomprensible y estéticamente fea»[87]. Si el objetivo de la revolución era crear un nuevo mundo, esto quería decir no solo nuevas formas de producción y vida social, un nuevo arte y una nueva cultura; quería decir una nueva vida, cuyas inagotables potencialidades pudieran cumplirse gracias a la inmortalidad. La mirada cansada y desencantada de Ashevero, el Judío Errante condenado a viajar sin término a través de las épocas y los continentes, era desconocida en una sociedad empapada de improviso de expectativas mesiánicas, futuristas y prometeicas.

REGENERACIÓN

Aunque no formaba parte del canon ideológico del leninismo, la búsqueda de la inmortalidad era un tema ampliamente discutido en la Unión Soviética de los años veinte, donde existía, a pesar de sus aspectos extravagantes –por no decir delirantes–, como una más entre muchas tendencias utópicas. De hecho, esta creencia en la resurrección era la expresión paroxística de un proyecto de regeneración humana, social y política que dio forma a la mayoría de las experiencias revolucionarias.

«Regeneración» fue una palabra clave de la Revolución Francesa. El año de 1789 vio el florecimiento de innumerables proyectos de reforma –del Estado, de la administración, de la educación, etc.– que no tardaron en fundirse en un único proceso encapsulado en el nombre de «regeneración». Según Mona Ozouf, la regeneración implicaba «un programa sin límites, al mismo tiempo físico, político, moral y social, que pretendía nada más y nada menos que la creación de un nuevo pueblo»[88]. Como otras palabras de nuestro léxico político, «regeneración» cobró un nuevo significado. Antoine de Baecque señala que, hasta mediados del siglo XVIII, el uso de este

concepto se limitaba mayormente a los ámbitos de la moralidad (regeneración del vicio), la religión (regeneración de los pecados) y la medicina (las facultades regenerativas de la cirugía y otros tratamientos médicos que contribuían a la recuperación corporal). Con la Revolución, la regeneración se convirtió en una terapia tanto para la sociedad como para la humanidad[89]. Según señalaba el lingüista André-Pierre Reinhardt en 1796, «los jacobinos afirmaron ser los regeneradores de la raza humana». Proponían «leyes regenerativas» y su meta final era «una República del Universo regenerativa»[90]. Por su parte, el abate Grégoire explicaba, en un famoso ensayo publicado en 1788, las ventajas de la «regeneración física, moral y política de los judíos» para la sociedad francesa en su conjunto. Tras demoler los muros de los guetos y romper su aislamiento, los judíos perderían sus prejuicios y se tornarían «útiles» para la sociedad[91]. En lo que respecta a Sieyès, consideraba las elecciones como un procedimiento para «regenerar» periódicamente el cuerpo de los representantes de la nación. La iconografía revolucionaria exponía los cuerpos «degenerados» de la aristocracia y el clero por medio de las imágenes de monstruos parasitarios, gordos, a veces con apariencia de animales: hidras y arpías. En su periódico *L'Ami du peuple,* Marat representaba al aristócrata como «el hombre que ha engordado hambreando al pueblo»[92]. En 1791, tras su infructuosa huida a Varennes, se comenzó a caricaturizar a Luis XVI como el «rey-cerdo» o el «rey-puerco»[93]. Esta galería de cuerpos animalizados enfrentaba a los colosos de una nación regenerada, consagrados a una «caza patriótica». Durante el Terror, cuando el Comité de Salvación Pública estableció la meta de regenerar la nación, su tarea quedó a cargo de la guillotina. Tanto su lenguaje como sus imágenes estaban permeados de metáforas corporales, como lo ilustra con elocuencia esta declaración de 1794: El pueblo francés adoptará la postura de Hércules. Esperaba que este robusto gobierno fortaleciera todas sus partes, difundiera la vitalidad revolucionaria a lo largo de sus venas, lo inundara de energía y sumara a su fortaleza el relámpago de la acción. Las leyes, que son el alma del cuerpo nacional, se transmiten de inmediato y lo recorren, circulando velozmente por todas sus venas y llegando del corazón a las extremidades en un instante[94].

Sin embargo, la imagen de la revolución como una operación quirúrgica era previa al Terror. En su antes mencionado ensayo programático, *¿Qué es el Tercer Estado?* (1789), Sieyès desarrolló la metáfora de la amputación quirúrgica de un miembro y comparó la tarea regenerativa de la revolución con una «extirpación de los opresores del pueblo, la más deseable de las amputaciones». La nobleza era una excrecencia mórbida que amenazaba la salud de la nación y era preciso quitarla: Es imposible decir qué lugar debería ocupar el cuerpo privilegiado en el orden social: eso es como preguntar qué lugar queremos asignar en el cuerpo de un inválido al humor maligno que lo devora y lo atormenta. Es preciso *neutralizarlo;* la salud y la interacción de todos los órganos deben restablecerse de manera tan exhaustiva que el cuerpo

ya no desarrolle esos procesos mórbidos que son capaces de viciar los principios más esenciales de la vitalidad[95].

Figura 2.10. *Caza patriótica de la gran bestia* (La hidra aristocrática), grabado, Musée Carnavalet, París.

La Revolución Rusa produjo un simbolismo corporal muy parecido, expresado a través de los códigos de la propaganda moderna. En los carteles soviéticos, la aristocracia zarista, los guardias blancos, las clases burguesas y los líderes de las grandes potencias eran objeto de una representación sistemática como cuerpos deformados, hinchados y monstruosos, o bien ridículos o bien horripilantes, y poseídos por el egoísmo y el odio. Los afiches de Viktor Deni, uno de los artistas gráficos más diestros y populares de la Unión Soviética en los años veinte, traducían con particular eficacia las ideas bolcheviques en imágenes y promovían la movilización masiva contra los enemigos de los sóviets[96]. «El capital» (1919) parece hoy una prefiguración satírica de los dibujos animados de Rico McPato: muestra a un burgués obeso, con una sonrisa de satisfacción, sumergido en una piscina de monedas; la cadena de su reloj es un corazón de oro, lo que sugiere que para él el amor significa la transformación del tiempo en dinero, y en el fondo, sus fábricas están envueltas por una tela de araña. La imagen tuvo una tirada excepcional de cien mil reproducciones. También en 1919, mientras la guerra civil llegaba

a su clímax, Deni realizó «Entente», donde se representa a los tres generales blancos, Denikin, Kolchak y Yudénich, como perros rabiosos a los que los agentes de los imperialismos estadounidense, inglés y francés controlan con una correa. En «Capital y cía.» (1920), de una manera sorprendentemente simétrica en su composición satírica con las representaciones de la misma época de la Internacional Comunista, Nikolái Kochergin imaginó el capitalismo, el imperialismo, el militarismo, la aristocracia y la Iglesia como una comunidad fraternal reunida bajo el gigantesco cuerpo de un monstruo desnudo que los protege con su capa de armiño. Flanqueado por Clemenceau y Lloyd George, Wilson domina la compañía, como el verdadero líder de una heterogénea banda que incluye generales blancos, terratenientes, especuladores, pogromistas y representantes de todas las religiones tradicionales.

Durante los años veinte, las hienas, hidras y perros de la Revolución Francesa reaparecieron en Rusia como bestias horrorosas contra las cuales tenían que dirigirse las acciones incisivas y liberadoras del pueblo. En los años de entreguerras, enriquecieron el canon iconográfico revolucionario con los fotomontajes antifascistas de John Heartfield, donde se los mostraba como perros rabiosos y orcos amenazantes. A la par con estos monstruos contrarrevolucionarios, también retornaron los colosos hercúleos, prestos a decapitarlos. Al igual que en el caso de Lenin cuando extendía el brazo en dirección al futuro, la mayoría de las veces se describía a los obreros insurgentes como figuras imponentes. En *Bolchevique* (1920), una famosa pintura de Boris Kustódiev, un gigante proletario se alza sobre una multitud en las calles de una ciudad rusa y su ondeante estandarte rojo se pierde de vista tras él. Los carteles de la Internacional Comunista mostraban a obreros enérgicos que o bien destruían víboras y pulpos capitalistas o bien liberaban al mundo rompiendo las cadenas que lo aprisionaban. Originada en la Revolución Francesa, esta imagen pasó por muchas variaciones en la Unión Soviética y finalmente llegó a la guerra civil española, en la que inspiró carteles anarquistas. Pese a una evidente propensión a alegorizar la lucha revolucionaria mediante imágenes fuertemente generizadas –cuerpos desnudos de obreros varones, cuyas virtudes morales e ideales políticos fortalecían sus músculos–, estos Hércules liberadores podían adoptar también una forma más amable. Uno de los más populares entre los primeros carteles soviéticos, «El camarada Lenin barre la escoria de la Tierra», de Mijaíl Cheremnyj y Viktor Deni, muestra al líder bolchevique sobre un globo terráqueo del que echa a escobazos a banqueros, reyes y papas. Estas metáforas textuales y visuales de limpieza y amputación expresaban con claridad, tanto en la Francia jacobina como en la Rusia bolchevique, la idea de que el cuerpo social podía regenerarse por medio de la violencia. En tiempos de guerra civil, la violencia ya no era una elección sino una necesidad ineludible: la premisa para desplegar el trabajo revitalizador de la revolución.

Figura 2.11. Viktor Deni, «El capital», cartel soviético, 1920.

Figura 2.12. Viktor Deni, «Los perros de la Entente: Denikin, Kolchak, Yudénich», cartel soviético, 1919.

Figura 2.13. Nikolái Mijáilovich Kochergin, «Capital y cía.», cartel soviético, 1920.

Figura 2.14. Boris Mijáilovich Kustódiev, *Bolchevique,* 1920, galería Tretiakov, Moscú.

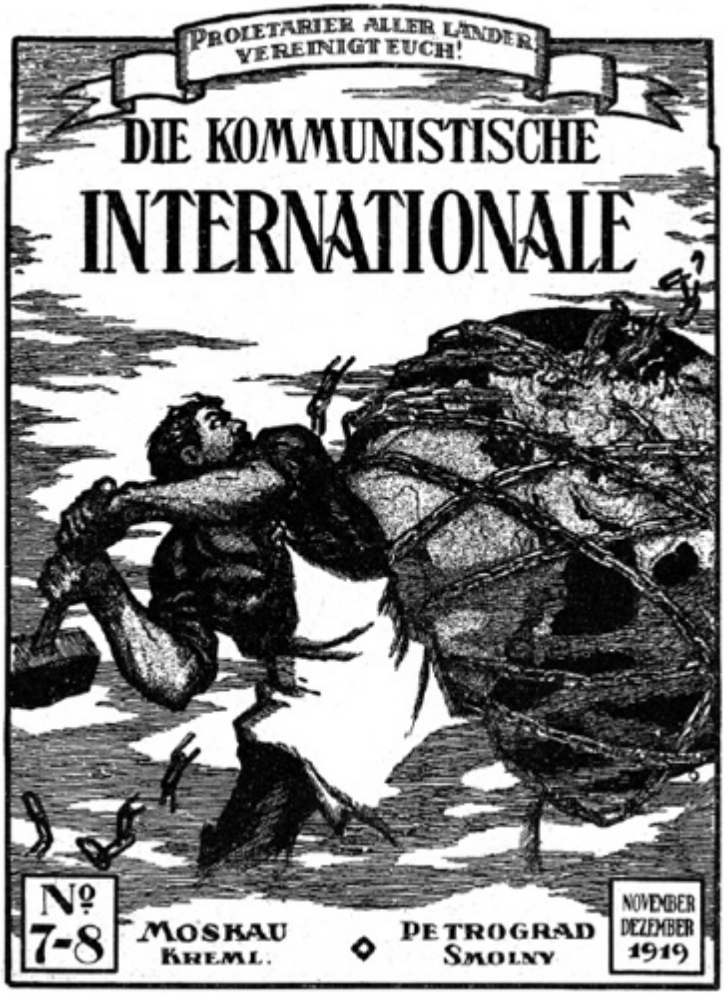


Figura 2.15. *Die Kommunistische Internationale,* 1919.

Así como, en 1789, la idea de regeneración era el producto de un siglo de Ilustración, en los comienzos de la Unión Soviética las promesas de la ciencia moderna impregnaban esa misma idea. El cambio de siglo había sido testigo del nacimiento de nuevas disciplinas como la endocrinología, la genética, la hematología, la inmunología, la bioquímica y la eugenesia. Las transfusiones sanguíneas experimentaron un significativo desarrollo y las mejoras en la cirugía permitieron los primeros trasplantes exitosos de órganos. Ese es el contexto en el que Aleksandr Bogdánov, un antiguo dirigente bolchevique opuesto a Lenin luego de la revolución de 1905, reinterpretó el concepto de regeneración al trasladarlo del terreno social y político al reino biológico. A su entender, la regeneración implicaba algo más que igualdad, justicia social, nuevas instituciones, nuevas políticas educacionales, nuevas formas de

producción y una nueva esfera pública: entrañaba el «rejuvenecimiento» de los cuerpos vivos por medio de la transfusión sanguínea[97].

Figura 2.16. Mijaíl Cheremnyj y Viktor Deni, «El camarada Lenin barre la escoria de la Tierra», cartel soviético, 1920.

Bogdánov era un pensador original aunque ecléctico que había estudiado medicina, ciencias naturales y filosofía. Su teoría de la organización, que él llamaba «tectología» (*Tektologiia,* 1913), era una síntesis del positivismo de Spencer, el monismo de Haeckel, el evolucionismo de Darwin y el materialismo histórico de Marx: se proponía ofrecer un proyecto coherente para organizar una sociedad socialista fundada en la ciencia y la tecnología. Fundador, junto con Krasin y Lunacharski, del movimiento de «construcción de Dios», Bogdánov fusionaba las expectativas escatológicas religiosas con

planes utópicos que encontraron una dimensión literaria en sus novelas de ciencia ficción, sobre todo *Estrella roja* (1908), en la que imaginaba una sociedad comunista en Marte, un planeta cuyos habitantes habían logrado una juventud permanente gracias a la aplicación regular de transfusiones de sangre. Distanciado de la dirección bolchevique en la década de 1920, Bogdánov brindó su apoyo a Proletkult, un movimiento literario y estético que encontró en él una de sus inspiraciones intelectuales. La pretensión de este movimiento de crear una nueva cultura, para lo cual era preciso hacer tabla rasa con todas las tradiciones anteriores, coincidía con su idea radical de la futuridad. Incitado por los logros de la ciencia médica y el desarrollo de los trasplantes, Bogdánov se convirtió en el precursor ruso del movimiento por el rejuvenecimiento. Sus esfuerzos encontraron su recompensa en 1926, cuando el Comisariado del Pueblo de Salud Pública *(Narkomzdrav)* anunció la creación de un Instituto de Transfusiones Sanguíneas bajo su dirección. Dos años después, murió a causa de una transfusión con un estudiante que padecía una forma pasiva de tuberculosis. El estudiante sobrevivió; afectado por una hemólisis extendida, Bogdánov no lo logró. El gobierno soviético organizó funerales de Estado y *Pravda* publicó un obituario escrito por su amigo Lunacharski. Muchos académicos médicos eran escépticos respecto de sus teorías; algunos, alarmados por sus ideas resurreccionistas, lo acusaron de oscurantismo e irracionalismo. Bogdánov, sostenían, deseaba «hacernos volver a la Antigüedad y el Medioevo»[98]. Su utopismo, sin embargo, era afín al espíritu y la imaginación de los comienzos de la Unión Soviética. Pudo establecer su instituto de transfusión sanguínea gracias al apoyo del gobierno soviético y sobre todo de Lunacharski y Krasin, a pesar de la reticencia o la franca oposición de la mayoría de los académicos e instituciones médicas. En los años veinte, los diarios y las revistas soviéticas publicaban con frecuencia artículos sobre el rejuvenecimiento[99].

Figura 2.17. Lenin jugando al ajedrez con Aleksandr Bodgánov durante una visita a Gorki en Capri, 1908.

León Trotski nunca escribió sobre ese tema y fue un severo crítico de Proletkult. En *Literatura y revolución* (1924), rechazó de manera radical la idea de una cultura proletaria, que consideraba tan simplista como irrealista. Fiel a cierta prescripción marxista, estimaba que el socialismo no podía construirse de la nada: así como la economía socialista solo podía existir sobre la base de las fuerzas productivas desarrolladas por el capitalismo, no había manera de que surgiera una cultura socialista si no era mediante la asimilación exhaustiva de los logros culturales de épocas anteriores. El socialismo no significaba una mera negación sino, más bien, una «superación» dialéctica del capitalismo y su civilización. La concepción que Trotski se formaba de la literatura y el arte era acumulativa, no iconoclasta. Los futuristas rusos, a pesar de su radicalismo, le parecían un reflejo de la ingenuidad y la inmadurez rebeldes de los círculos de la bohemia rusa. En consecuencia, su

interpretación del marxismo difería considerablemente de la de Bogdánov, los «constructores de Dios» y otros «biocosmistas». No obstante, compartía con ellos una visión del socialismo como la edificación de un nuevo mundo y, en última instancia, un espíritu prometeico basado en una simbiosis de ciencia y utopía.

Algunas páginas de *Literatura y revolución* esbozan una impresionante imagen de una naturaleza futura completamente transformada por la tecnología y conducente a una redefinición de la propia vida humana. El socialismo, escribía Trotski, llevará a cabo «titánicas construcciones». En un futuro socialista, los hombres «se acostumbrarán a mirar el mundo como una arcilla obediente para esculpir las más perfectas formas de vida». Los límites que separan arte e industria caerán, al igual que la escisión presente entre arte y naturaleza. De acuerdo con los principios del funcionalismo, el arte será «formativo» y no «ornamental» y alcanzará una nueva relación armónica con la naturaleza, no en un sentido rusoniano –la vuelta romántica a un «estado de naturaleza» primigenio e idílico– sino, antes bien, a través del completo sometimiento del planeta a las necesidades de una civilización superior. Esto provocaría cambios significativos en la situación de las montañas y los ríos, los bosques y las costas marinas. Gracias a las conquistas de la tecnología, los seres humanos podrían «mover montañas» y transformar «el mapa de la naturaleza». En definitiva, predecía Trotski, los hombres «habrán de reconstruir la tierra». En su visión antropocéntrica, la relación entre seres humanos y naturaleza tenía que ser jerárquica: «Por medio de la máquina, el hombre, en la sociedad socialista, gobernará la naturaleza entera». Favorable a una especie de utopismo tecnológico no tan distante de la «tectología» de Bogdánov, Trotski afirmaba su convicción de que «la máquina es el instrumento del hombre moderno en todos los campos de la vida»[100].

Tras dar nueva forma a la naturaleza, el socialismo haría otro tanto con la vida humana misma, por obra de un plan biopolítico que en última instancia adoptaría una forma eugenésica: El hombre comenzará por fin, de verdad, a armonizar consigo mismo. Hará que su tarea consista en alcanzar la belleza, dando al movimiento de sus miembros la máxima precisión, resolución y economía en el trabajo, el andar y el juego. Tratará de dominar ante todo los procesos semiconscientes y subconscientes de su organismo, como la respiración, la circulación de la sangre, la digestión, la reproducción y, dentro de los límites necesarios, procurará subordinarlos al control de la razón y la voluntad. Aun la vida puramente fisiológica será objeto de experimentos colectivos. La especie humana, el coagulado *Homo sapiens,* entrará una vez más en un estado de transformación radical y, en sus propias manos, se convertirá en objeto de los más complejos métodos de selección artificial y adiestramiento psicofísico[101].

La humanidad emancipada de una sociedad socialista sustituiría definitivamente «las oscuras leyes de la herencia y una selección sexual ciega». Sería capaz de superar su «miedo mórbido e histérico a la muerte» y

de poner fin a la «extrema disarmonía anatómica y fisiológica» de una sociedad de clases. En otras palabras, el socialismo crearía «un tipo sociobiológico superior o, si se quiere, un superhombre»[102]. Las características de ese ser superior fusionarían «las alturas de un Aristóteles, un Goethe, un Marx». Sería «inconmensurablemente más fuerte, más sabio y más sutil», y su cuerpo estaría «más armonizado, sus movimientos [serían] más rítmicos y su voz, más musical»[103].

Trotski no era el único en plantear estas fantasías eugenésicas y antiecológicas. En los mismos años, el cineasta Dziga Vértov exaltaba el potencial del cine, una creación estética basada en los principios del montaje, de prefigurar al Hombre Nuevo del futuro. En su ensayo «Cine-ojo» (1923), consideraba de esta manera su papel: «Soy el Cine-Ojo. Creo un hombre más perfeccionado que Adán. […] Tomo las manos más fuertes y ágiles de un hombre, las piernas más rápidas y mejor proporcionadas de otro, la cabeza más atractiva y expresiva de un tercero y, por medio del montaje, creo un nuevo hombre, el hombre perfecto»[104].

Aunque intimidante, el *Übermensch* de Trotski y Vértov no era del todo nietzscheano, habida cuenta de que no se lo elegía en medio de las desigualdades sociales de una sociedad de clases y su superioridad iba a evaluarse en comparación con el atraso de sus ancestros, no con la supuesta inferioridad de sus contemporáneos. Más que con el «Hombre Nuevo» nazi, cuyo triunfo se planeaba en un mundo de esclavos, este superhombre socialista debía compararse con otras fantasías utópicas, como los falansterios de Fourier; el esperanto, un nuevo lenguaje universal artificial, o la intuición de Marx y Engels, en la década de 1840, acerca de una inminente obsolescencia de las naciones en un mundo transformado por el cosmopolitismo. Es cierto, de todos modos, que esta visión de un futuro socialista tecnológico y eugenésico hace eco a algunas de las tentaciones totalitarias de los años de entreguerras y podría incluirse con facilidad entre las coloridas pero ominosas ideas que Ernst Bloch bautizó «corrientes frías» del pensamiento utópico[105].

CUERPOS LIBERADOS

Las políticas y los mitos «regenerativos» de las revoluciones no deberían separarse de sus dimensiones liberadoras. Las revoluciones destruyen autoridades y jerarquías, inventan nuevas instituciones sociales y políticas y crean nuevas formas de vida. Condensan los cambios históricos en breves y abruptas convulsiones.

Como han señalado muchos estudiosos, la cultura de la Ilustración elaboró una nueva idea de la libertad y la igualdad que tomaba la esclavitud como un símbolo de la opresión. Este tópico retórico, sin embargo, quedó radicalmente separado de la experiencia histórica a la cual se refería. Los esclavos eran

figuras discursivas situadas en un terreno imaginario, y rara vez se los presentaba como personas realmente existentes que vivían y trabajaban en las colonias europeas. Varios de los pensadores mismos del liberalismo clásico entregados a la lucha por los derechos constitucionales y las libertades individuales contra el absolutismo fueron propietarios de esclavos o participaban en su tráfico. Hubo que esperar hasta 1788 para que, en Francia y el Reino Unido, se crearan las primeras sociedades por la abolición de la esclavitud. El año siguiente, al solicitar una representación antillana más grande en la Asamblea Constituyente, un representante del grupo de presión esclavista francés recibió una respuesta sarcástica de Mirabeau: en la Francia metropolitana, los caballos y las mulas no votan[106]. La contradicción entre el carácter universal de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y la persistencia de la esclavitud en las colonias solía ignorarse en los debates de la Asamblea Constituyente y la Convención: la concepción de los esclavos negros como víctimas de una condición natural de inferioridad racial seguía siendo un poderoso hábito mental. La abolición de la esclavitud, decretada por la Convención en 1794 e incluida en la Constitución el año siguiente, fue un producto de la revolución de los esclavos de La Española que en 1804 condujo a la independencia de Haití, la primera república de esclavos negros liberados. Este cambio fue tan enorme que, durante al menos un siglo, el pensamiento europeo fue incapaz de incorporarlo a sus categorías filosóficas y políticas: el acontecimiento quedó sumido en el silencio[107]. Las viejas representaciones, con todo, comenzaron a desaparecer. En la imaginación colectiva, la esclavitud dejó de significar una opresión abstracta e intemporal, y los cuerpos negros ya no aparecían como figuras ornamentales de pinturas orientalistas: se convirtieron en una figura de rebelión.

> La transformación de los esclavos, que temblaban de a cientos frente a un solo hombre blanco, en personas capaces de organizarse por sí mismas y derrotar a las naciones europeas más poderosas de la época –escribió C. L. R. James en *Los jacobinos negros* (1938)– es una de las grandes epopeyas de la lucha y las conquistas revolucionarias[108].

Las revoluciones atlánticas de fines del siglo XVIII –la americana, la francesa y la haitiana– constituyeron un proceso desigual y heterogéneo. Resultaron en la independencia de Haití y la abolición de la esclavitud en Francia, pero ninguna de ellas liberó a las mujeres. La Revolución Francesa mostró algunos signos aislados de cambio futuro al dar una dimensión política a los debates de la Ilustración sobre la emancipación femenina. Las expresiones más significativas de esa nueva sensibilidad fueron dos famosos textos que elaboraban una reflexión crítica sobre los puntos ciegos de la Declaración (universal) de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Fundados ambos en los principios del derecho natural, «Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía» (1790), de Condorcet, y la «Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana» (1791), de

Olympe de Gouges, denunciaban como un «acto tiránico» la exclusión o restricción de las mujeres de la ciudadanía y llamaban a ampliar el sufragio. El despotismo marital, sostenían, era el equivalente de la opresión aristocrática en el ámbito de la familia[109]. Pero la igualdad revolucionaria aún implicaba el sometimiento jerárquico de los cuerpos femeninos. Tanto Condorcet como De Gouges, que eran próximos a los girondinos (ella había dedicado la declaración a la reina, María Antonieta), fueron ejecutados durante el Terror.

Entre los filósofos de la Ilustración no había unanimidad en lo referido a la cuestión de la opresión de las mujeres. A diferencia de Brissot, Condorcet, Diderot, Helvetius y D'Holbach, que eran favorables a la ciudadanía completa y la eliminación de todas las discriminaciones, Rousseau y Kant teorizaban la inferioridad natural de aquellas[110]. Como en el caso del racismo y el colonialismo, la cuestión de las mujeres revelaba las aporías de la Ilustración (incluida su vertiente radical). Durante la Revolución Francesa, la mayor conquista de las mujeres fue, al comienzo de la Convención, en septiembre de 1792, una ley de divorcio que establecía la igualdad de derechos para marido y mujer. Reclamado por revolucionarias como Olympe de Gouges, Sophie Condorcet y Madame de Stäel, el sufragio femenino nunca se consideró. En 1804, con la proclamación del imperio, todos los avances de la Convención fueron anulados por Napoleón, que veía en las mujeres «máquinas para hacer niños»[111].

La mayoría de los historiadores de la Revolución Francesa se refieren a la participación activa de las mujeres en todos sus acontecimientos significativos –muchos mencionan el culto que algunas hacían de la guillotina–, que resultó en la creación de una serie de clubes como la Sociedad de Mujeres Republicanas Revolucionarias de París[112]. Con raíces, sobre todo, en las clases populares urbanas –las *tricoteuses,* las mujeres *sans-culottes*–, combinaban las demandas sociales y políticas sin separar la lucha por el pan de la lucha por la ciudadanía. Si bien el cuerpo soberano del pueblo era una ficción constitucional, los cuerpos femeninos estaban legalmente excluidos de él. Así, la distinción entre ciudadanía activa y pasiva se profundizaba por obra de una discriminación de género adicional que el poder revolucionario se limitaba a codificar. En el otoño de 1793, la Convención jacobina declaró ilegales todos los clubes de mujeres, con la intención de neutralizar una de las principales fuentes de agitación social. La exclusión final de las mujeres del proceso revolucionario como actoras autónomas se produjo con la violenta represión de su levantamiento de 1795 en París, cuando marcharon hacia la Convención Nacional en demanda de alimentos, así como de un retorno a la Constitución de 1793 y las instituciones democráticas de la Comuna. La Convención emitió varios decretos que proscribían a las mujeres de la esfera pública y de toda actividad política.

Basada como lo estaba en la filosofía del derecho natural, la Revolución Francesa postulaba un concepto universal de humanidad que carecía de la

capacidad de incluir la diversidad de los seres humanos. Los derechos del hombre eran, en realidad, los derechos de los hombres en oposición a los de las mujeres. Como reflejo de una tendencia que había surgido en el siglo XVIII, el discurso político de la Revolución biologizaba viejas desigualdades y jerarquías de género mediante su reformulación en el lenguaje de la anatomía y la fisiología. Los académicos de la medicina explicaban que la ubicación de los órganos genitales –internos en la mujer, externos en el hombre– predisponían a la primera a la domesticidad y al segundo a la vida pública[113]. Pierre-Gaspard Chaumette, el *enragé* presidente de la Comuna y ardiente defensor del Terror, se quejaba de que las mujeres «abandona[ran] los cuidados piadosos de sus hogares y las cunas de sus hijos» para «acudir a lugares públicos, participar en las arengas desde las galerías y en la barra del senado». Terminaba preguntándose retóricamente si era a los hombres a quienes la naturaleza había encomendado las tareas domésticas –«¿Nos ha dado pechos para alimentar a nuestros hijos?»– y denunciando a las «insolentes mujeres que esperan convertirse en hombres»[114]. Como señala Joan W. Scott, la Revolución Francesa no cuestionó una serie de oposiciones binarias que darían forma a todo el siglo XIX: se identificaba a los hombres con la ciudadanía activa, la libertad, la autonomía, la vida pública y la voz; a las mujeres se las relegaba a la ciudadanía pasiva, el deber, la dependencia, la vida doméstica y el silencio[115]. En 1904, hace notar Scott, los académicos de la medicina todavía ponían a Olympe de Gouges como un ejemplo típico de histeria revolucionaria, una patología mental debida a la sexualidad anormal (excesivo flujo menstrual), el narcisismo (baños diarios) y el comportamiento inmoral (negativa a volver a casarse).

Fue la Revolución Rusa la que, un siglo después, consumó el progreso más grande para las mujeres. No solo abolió todas las leyes discriminatorias al establecer una completa igualdad de derechos entre hombres y mujeres y reconocer el derecho al divorcio y el aborto; también trató de abolir el legado del patriarcado y crear las premisas de una vida social cuya organización ya no girara en torno de la familia nuclear. El código de familia soviético de 1918 promovía la libertad ilimitada de las mujeres para estudiar y trabajar y consagraba su derecho a elegir con absoluta independencia un modo de vida y una profesión[116]. En el debate público generado por esas leyes emancipatorias era bastante común la definición de la familia como una «carga» y una «cruz», en un pie de igualdad con instituciones opresivas como la esclavitud y la servidumbre. Era preciso demoler la familia para que pudiera construirse un nuevo orden social. En 1919, el régimen soviético adoptó políticas que favorecían la educación colectiva de los hijos y la socialización de las tareas domésticas. Señalados como los motivos fundamentales de la «esclavitud» de las mujeres, la familia y el matrimonio debían erradicarse gradualmente. En la perspectiva bolchevique, la liberación de las mujeres no podía desvincularse de la lucha por el socialismo. Como el capitalismo las había transformado en un objeto de propiedad y posesión

codificado por leyes tiránicas, la mujer liberada solo podría surgir cuando se pusiera fin a las relaciones sociales cosificadas y alienadas.

En 1922 se despenalizó la homosexualidad al eliminar las leyes que castigaban la «sodomía». En general se la consideraba una «patología», pero no se la veía como una perversión ni como una ofensa a la moral pública[117]. La cuestión se discutió menos en la Unión Soviética que en la Alemania de Weimar, donde la Liga por la Reforma Sexual fue la punta de lanza de la lucha contra el infame párrafo 175 del Código Penal. Su inspirador, el físico Magnus Hirschfeld, fundador del Instituto de Ciencia Sexual, fue invitado a dictar conferencias en Moscú, donde estableció contactos oficiales con el Comisariado del Pueblo de Salud Pública[118].

Esta animada época de profundas transformaciones en la vida cotidiana se extendió durante más de diez años. A mediados de los años treinta, el «termidor sexual» estalinista restauró la primacía de la familia nuclear y volvió a establecer la ilegalidad del aborto y la homosexualidad[119]. Sin embargo, a lo largo de un decenio de revolución sexual, la Unión Soviética experimentó el «amor rojo»[120]. Aleksandra Kollontái, la dirigente bolchevique que acuñó esa consigna, elaboró las ideas más avanzadas sobre la «nueva mujer», un tópico al cual dedicó un ensayo seminal en 1918. La aparición de una mujer socialmente independiente y emancipada, señalaba, era un producto de la Gran Guerra, que había enviado al frente a toda una generación de varones jóvenes. Esto sacudió la relegación tradicional de las mujeres en la vida doméstica y les abrió las puertas de muchas profesiones antes reservadas para los hombres. En los años de posguerra se convirtieron en obreras industriales, empleadas, oficinistas, técnicas y gerentas, y las artistas, escritoras y creadoras dejaron de ser un caso excepcional. Según Kollontái, el nacimiento de la nueva mujer implicaba una profunda transformación psicológica, una «reeducación radical de nuestra psique»: muchas «virtudes» femeninas tradicionales, como la pasividad, la devoción, la sumisión y la dulzura –una imagen de las mujeres impuesta por la sociedad patriarcal– fueron remplazadas por la actividad, la resistencia, la determinación y la dureza; la «autodisciplina» en lugar del «arrebato emocional»[121].

Esta metamorfosis también afectó la sexualidad. La «nueva mujer» no escondía «sus impulsos físicos naturales, lo cual significaba un acto de autoafirmación no solo como personalidad, sino también como representante de su sexo. La "rebelión" de las mujeres contra una moralidad sexual desigual –explicaba Kollontái– es uno de los rasgos más marcadamente definidos de la nueva heroína»[122]. Esto permitía todo tipo de relaciones sexuales, por inusuales que fueran, con tal de que no fuesen dañinas para la raza humana ni se basaran en el cálculo económico. Kollontái no rechazaba el ideal del «gran amor», pero este era poco habitual y su búsqueda no debía excluir otras formas de amistad erótica. En cuestiones sexuales, la libertad socialista implicaba una comprensión de toda la gama de experiencias gozosas de amor

que enriquecen la vida y contribuyen a una mayor felicidad. Cuanto más grande sea el desarrollo intelectual y emocional del individuo, menos lugar habrá en sus relaciones para el aspecto meramente fisiológico del amor y más radiante será la experiencia amorosa[123].

Considerados como una forma de «actitud patrimonial», los celos no eran admitidos por una moral comunista que propiciaba «una comprensión camaraderil del otro y una aceptación de su libertad»[124]. El amor libre era exigente y demandaba no solo simpatía y atracción recíprocas, sino también respeto mutuo: la autonomía de cualquier persona amada era primordial. El ideal era el «Eros alado» fundado en un encuentro sexual y emocionalmente consumado entre compañeros amantes y cuerpos que se atrajeran, pero la dureza de la vida, escribía Kollontái en 1923 respecto de los años de guerra civil, tenía que dejar lugar a un «Eros sin alas», una relación sexual «puramente biológica» aunque consensual[125].

Figura 2.18. Aleksandra Kollontái, *ca.* 1900.

Los escritos de Kollontái sobre la sexualidad nunca mencionan a Freud, a pesar del hecho de que «La mujer nueva» (1918) cita por extenso a Grete Meisel-Hess, que había sido discípula de aquel en Viena y llegó a ser una destacada figura del feminismo alemán de izquierda al final de la Gran Guerra[126]. En los años veinte, el psicoanálisis fue objeto de intensos debates en Rusia, donde contaba con el apoyo del gobierno soviético. Trotski lo había descubierto durante su exilio en Viena, entre 1907 y la Primera Guerra Mundial, donde había entablado una fructífera relación con Alfred Adler, el primer psicoanalista marxista. A pesar de sus reservas sobre esta

disciplina como doctrina política, el jefe del Ejército Rojo creía en sus virtudes como práctica clínica y hacía hincapié en su complementariedad con el marxismo en la tarea de desarrollar una psicología materialista[127]. Así, patrocinó el Instituto Psicoanalítico del Estado con sede en Moscú, al igual que otras corrientes de la psicología rusa como la psicotécnica (Isak Spielrein) y la paidología (Aron Zalkind). En la segunda mitad de la década de 1920, Zalkind se alejó del psicoanálisis, al que acusaba de «biologismo» y de un énfasis excesivo en el papel de la sexualidad en la agencia humana, a expensas de la conciencia de clase. Aun sin citar a Freud, Kollontái, con su aceptación de la existencia de una conexión sustancial entre la liberación sexual y la liberación social, anticipó en muchos aspectos las ideas de Wilhelm Reich, el pensador del marxismo freudiano. Pero nunca se conocieron: ella era embajadora soviética en Noruega cuando Reich viajó a Moscú en 1929 para dictar una conferencia sobre «el psicoanálisis como una ciencia natural»[128]. Como el capitalismo reprimía los instintos sexuales y producía relaciones sociales alienadas, sostenía Reich, la tarea de la revolución socialista consistía en liberar las energías sexuales sofocadas por la moral burguesa: esa era la premisa de una felicidad socialista mantenida por orgasmos satisfactorios (lo que en términos de Kollontái podría ser el clímax del «amor alado»).

El «Eros alado» no implicaba, desde luego, una separación normativa entre amor y sexo, pero este nuevo enfoque de la sexualidad perturbó las sensibilidades de algunas mentes más victorianas o ascéticas. A Lenin, que no ocultaba su relación extramatrimonial con Inessa Armand, se lo ha incluido con frecuencia en esa categoría, debido a su rechazo de la llamada teoría del vaso de agua. Suponer que en una sociedad comunista la satisfacción de los deseos sexuales sería tan simple y trivial como tomar un vaso de agua, se quejaba en 1920, es un completo malentendido. Lejos de ser marxista, ese supuesto le parecía «puramente burgués», en la práctica, «una extensión de los burdeles burgueses», y deploraba su popularidad en la juventud: «Esta teoría del vaso de agua ha puesto locos, bastante locos, a nuestros jóvenes»[129]. Clara Zetkin, que registra esa evaluación en sus recuerdos de Lenin, también cita otros pasajes, más matizados. Tras rechazar todo prurito respecto de un «ascetismo monástico», Lenin destacaba que «el comunismo debe acarrear consigo no ascetismo, sino alegría de la vida y buen ánimo, conjurados, entre otras cosas, por una vida colmada de amor»[130].

La liberación sexual debía combinarse con la salud y la producción, cuya relevancia se destacó de manera dramática con el estallido de la guerra civil rusa. El amor libre no podía ignorar la necesidad de poner fin al crecimiento endémico de la pobreza, la desocupación, la prostitución, las enfermedades venéreas, el abandono de niños y, en algunos casos, una verdadera hambruna. La consumación del deseo sexual no resultaba tan fácil en un estado de malnutrición. Desde su creación en 1918, el Comisariado del Pueblo de Salud Pública había promovido una campaña de «esclarecimiento sexual» *(polovoe*

prosveshenie) que a menudo entraba en conflicto con el objetivo socialista de disolver la familia nuclear[131]. La recuperación económica, social y cultural pasaba por nuevos hábitos de vida y nuevas prácticas higiénicas individuales y colectivas. La lucha contra el alcoholismo, el tabaco y la suciedad exigía una vida regulada y saludable; las actividades físicas e intelectuales debían combinarse armoniosamente a fin de participar en la construcción consciente de una nueva civilización. Desde ese punto de vista, era necesario disciplinar las prácticas corporales: las actividades sexuales podían llegar a ser contraproducentes para la salud y la productividad. El sexo al margen del matrimonio comenzó a desalentarse, y el socialismo empezó a identificarse con los cuerpos virtuosos, productivos y saludables. Los cuerpos debían estar tan limpios como las casas que habitaban. La abstinencia sexual y el ascetismo –moderación en la comida y la diversión, rechazo del alcohol y del hábito de fumar– se convirtieron en las virtudes de esos nuevos hombres y mujeres. El ascetismo se oponía a la decadencia burguesa que se abrazaba al vicio, el exceso, el parasitismo y las costumbres degeneradas. En la iconografía soviética, se presentaba a los *kulaks* y a los beneficiarios de la Nueva Política Económica (NEP) como personas gordas, corruptas y despreciables. Los ciudadanos soviéticos conscientes debían limpiar sus casas tal como Lenin limpiaba el planeta de la mugre capitalista e imperialista. Según explicaba Nikolái Semashko, director del *Narkomzdrav,* «la cultura física destruye las bases psicológicas de las anomalías sexuales»[132]. Uno de los numerosos panfletos educativos de su comisariado, «Obreros, aferraos a vuestra salud» (1925), impartía consejos esenciales a los ciudadanos soviéticos: «El trabajo, un esparcimiento correcto, una ingesta adecuada de alimentos, una vida sexual para los adultos y deporte para todas las edades: estos son los cimientos de una vida saludable». El socialismo significaba higiene: en palabras del propio Lenin, «la lucha por el socialismo es al mismo tiempo la lucha por la salud»[133]. Tal como sugiere Tricia Starks, tras los años de la NEP, una nueva retórica basada en metáforas corporales antagónicas –puro/contaminado, saludable/enfermo– se superpuso a la retórica bolchevique tradicional fundada en la dicotomía entre socialismo y capitalismo como el nuevo mundo contra el viejo régimen.

En síntesis, durante los años veinte coexistieron la revolución sexual y el ascetismo puritano. En 1926, el psiquiatra Aron Zalkind publicó un increíble ensayo que prescribía 12 «mandamientos sexuales», las reglas indispensables para una vida comunista saludable y colectivamente beneficiosa. Entre ellos se incluían el amor monógamo, «la abstinencia sexual hasta el matrimonio» y los actos sexuales solo permitidos al final de «una cadena de experiencias profundas y complejas que unan a los amantes» y «no repetidos con frecuencia». Como «la sexualidad debe subordinarse a los intereses de clase», «el flirteo, el cortejo, la coquetería y otros métodos específicamente destinados a la conquista sexual» debían quedar rigurosamente proscritos[134]. En otras palabras, el socialismo era un severo y monástico

hospicio de trabajo. A fines de los años veinte, sin embargo, el ensayo de Zalkind podía conseguirse en las librerías soviéticas al lado de los libros de Aleksandra Kollontái que describían el socialismo como una realización erótica. Nikolái Bujarin, uno de los partidarios de la NEP antes de que Stalin lo derrotara en 1928, estigmatizaba los puntos de vista de Zalkind como una «escoria filistea y sin sentido», y Semashko los criticaba porque eran una «literatura de pacotilla» que se disimulaba bajo el manto de la ilustración[135]. Fourier y Cabet habían reaparecido en la Rusia soviética[136].

Figura 2.19. Adolf Strakhov, «Mujer emancipada: ¡construye el socialismo!», cartel, 1926.

La disciplina corporal remplazó gradualmente a la liberación y la regeneración de los cuerpos. De este modo, el socialismo se redefinió como un poder biopolítico que, en términos foucaultianos, aplicaba las herramientas de la soberanía a la vida humana misma, al proteger, cuidar, controlar, disciplinar y manejar a los seres humanos considerados no solo como

ciudadanos sino también como vidas físicas. Los dos cuerpos del pueblo comenzaron a combinar la pureza del cuerpo político –el leninismo– y un cuerpo natural biopolítico, aún no inmortal pero regenerado y rejuvenecido en toda la medida de lo posible. Hay que admitir, en verdad, que desde este punto de vista el «termidor sexual» de Stalin se preparó y pregonó durante los años veinte, pero las corrientes utópicas de la revolución recorrieron toda la década en una tensión permanente con las tendencias autoritarias relacionadas con la necesidad de reorganizar la Unión Soviética en medio de una catástrofe militar y económica.

CUERPOS PRODUCTIVOS

Los escritos de Lenin son un espejo elocuente de este tránsito de la Revolución Rusa hacia una nueva forma de biopoder que coexistía con la liberación sexual. Durante los años de la guerra civil, aquel descubrió las virtudes del taylorismo. En 1913, al borde de la Gran Guerra, publicó en *Pravda* un artículo titulado «Un sistema "científico" de máxima explotación», en el que criticaba la «administración científica» de Frederick W. Taylor como «el método más reciente de explotar a los obreros». Era, decía el líder bolchevique con desaprobación, «la máxima explotación en estricta concordancia con todos los preceptos de la ciencia»[137]. Sin embargo, hacia marzo de 1918 había revisado su opinión. En una intervención programática titulada «Las tareas inmediatas del gobierno soviético», señalaba la índole dual del taylorismo: bajo el capitalismo, era «la forma más dura de esclavitud», dado que su finalidad consistía en «extraer una cantidad adicional del trabajo, las fuerzas, la sangre y los nervios de los trabajadores», pero bajo el socialismo cumpliría un objetivo diferente. Como «última palabra en la organización científica de la producción», podría adoptarse en la Unión Soviética para obtener «un aumento inmediato en la eficiencia del trabajo humano»[138]. Recomendaba, en consecuencia, su establecimiento en la industria soviética. En condiciones de guerra civil y un derrumbe casi total de la economía, cuando la producción había caído a un tercio de sus niveles previos a la guerra, el más avanzado «arte de extracción de la máxima explotación» le parecía sumamente beneficioso. En realidad, Lenin sugería la adopción de una forma aún más autoritaria de taylorismo: a diferencia de las fábricas americanas de Henry Ford, donde el trabajo a destajo vinculaba los salarios con la productividad, en la Unión Soviética aquel funcionó como un «servicio laboral compulsivo» cuya transgresión debía castigarse como un «delito penal»[139]. En este caso, la racionalización de la producción no solo era una necesidad debido a la extrema desorganización de la economía: era una manera prometedora de hacer la transición de un país rural y atrasado a una sociedad moderna. Forzados por la disciplina y la eficiencia, los trabajadores rusos abandonarían poco a poco la pereza, la tardanza y la falta

de fiabilidad heredadas de sus ancestros campesinos.

Altamente valorado por Lenin, *Wissenschaftliche Betriebsorganisation und Taylor-System* [La organización científica del trabajo y de la producción y el sistema Taylor], libro de J. Ermanski, distinguía la administración científica estadounidense, exclusivamente dedicada a intensificar el proceso de trabajo, de una racionalización industrial soviética que no perseguía objetivos meramente cuantitativos mediante la intensificación de la explotación de los obreros, sino que procuraba integrar a estos al sistema de gestión[140]. Al final de la guerra civil, Trotski organizó una conferencia nacional sobre la administración científica en la que tanto partidarios como adversarios del taylorismo expresaron sus opiniones. La cuestión quedó abierta. Diez años después, el resultado de ese debate fue el estajanovismo. Alekséi Stajánov, el héroe del trabajo y símbolo del Hombre Nuevo Soviético, no era simplemente un trabajador incansable, entusiasta y prometeico que había establecido un récord al extraer más de 100 toneladas métricas de carbón en cuatro horas y cuarenta y cinco minutos. Era un productor que fusionaba su increíble capacidad para el trabajo con la competencia técnica y un elevado nivel de profesionalismo. El estajanovismo incorporó a los trabajadores al sistema de gestión como ejecutores y también planificadores[141]. Era el epítome de la fusión de la fuerza física con la tecnología moderna. Los trabajadores estajanovistas disfrutaban de altos salarios y un sistema de prestaciones sociales que incluía ocio, deportes y actividades culturales como conciertos, conferencias, museos y visitas a exposiciones. En *La Revolución traicionada* (1936), la crítica que Trotski hacía del estajanovismo apuntaba en esencia a su abandono de los principios del igualitarismo socialista: el estajanovismo no debía confundirse con el trabajo forzado –una práctica reservada para el gulag–, pero lo cierto era que introducía una nueva ética del trabajo antisocialista[142].

En la década de 1920, el precursor de la administración científica en la Unión Soviética fue Alekséi K. Gástev, el «Taylor ruso». Figura original –maestro, periodista, ensayista, obrero fabril, poeta e ingeniero autodidacta–, Gástev pertenecía a la generación de los fundadores del bolchevismo, con quienes había compartido la experiencia de la revolución y el exilio. Antes de 1917 había sido íntimo amigo de Bogdánov y a comienzos de los años veinte se convirtió en uno de los representantes del Proletkult, un movimiento que él describía como «la esencia de la filosofía del proletariado industrial»[143]. En 1920, creó en Moscú el Instituto Central del Trabajo (ICT), que contó con el apoyo del gobierno soviético y promovió la introducción de la administración científica en las fábricas rusas.

Figura 2.20. Dibujo futurista de Alekséi Gástev hecho por Tolkachev, 1924.

Con una visión mesiánica de las máquinas y una teorización de la transformación de los cuerpos humanos en entidades mecánicas, Gástev celebraba el advenimiento del socialismo como el triunfo de la tecnología. Ya con anterioridad a la Revolución Rusa, había llenado sus poemas de metáforas del hierro que glorificaban el trabajo industrial. En «Surgimos del hierro» (1914), anunciaba la aparición de una nueva era de productores inyectados con «sangre de hierro» y orgullosos de sus «brazos y hombros de acero», que terminaban por fundirse en una «forma de hierro»[144]. En la década de 1920 describió el comunismo como la metamorfosis de la carne en metal: una nueva sociedad basada en una disciplina y una voluntad de hierro, hecha de nervios y rostros de hierro. Reivindicando su filiación con los grandes pensadores y escritores utópicos del siglo XIX, de Fourier a Jules Verne y H. G. Wells, Gástev imaginaba el socialismo como un mundo de máquinas autorreguladas. «La sociedad futura –escribía– será administrada por "complejos de producción" en los que la voluntad de las máquinas y la fuerza de la conciencia humana se fundirán en un mundo indestructible»[145]. Poco a poco, las máquinas autónomas remplazarían a las decisiones y deliberaciones humanas por votación. Estas innovaciones crearían una nueva humanidad adaptada al gobierno de la tecnología, esto es, remodelada por la estandarización de su lenguaje, sus gestos y su pensamiento. Los seres humanos, escribió, «carecerán de alma y estarán desprovistos de personalidad, emoción y lirismo»[146]. En síntesis, se convertirían en entidades mecánicas. De «objetos de control», las máquinas pasarían a ser «sujetos». Esta visión de

un mundo socialista «ideal», que iba más allá de la «tectología» de Bogdánov, asumía la forma de una ontología negativa (los seres humanos remplazados por las máquinas como sujetos de la historia) con un sabor vagamente heideggeriano *avant la lettre*. También prefiguraba la idealización fascista del «miliciano del trabajo» *(der Arbeiter)* descripto por Ernst Jünger en su ensayo epónimo de 1932, donde anunciaba la mecanización del trabajo, la desaparición de todos los límites entre el arte y la tecnología (ya ejemplificada por la fotografía) y, por último, el surgimiento de un nuevo «tipo humano» con cuerpo metálico[147]. Más que una creación de la revolución socialista, el «miliciano del trabajo» de Jünger era un producto de la Gran Guerra, el conflicto industrializado que inauguró el siglo XX, pero sus rasgos diferían muy poco de los que tenían los hombres de hierro socialistas de Gástev. Las analogías entre «Surgimos del hierro» y un panfleto nacionalista como *Der Kampf als inneres Erlebni* [El combate como experiencia interna] (1922), escritos respectivamente al comienzo y al final de la Gran Guerra, son asombrosas. El poema de Gástev idealiza a los trabajadores forjados por las máquinas: Son impetuosos, son audaces, son fuertes. Exigen una fortaleza aún más grande. Los observo y me pongo de pie bien derecho. Fluye por mis venas una nueva sangre de hierro. He crecido todavía más. Yo mismo desarrollo hombros y brazos de acero inconmensurablemente fuertes. Me he fusionado con el hierro del edificio. Me he elevado. Mis hombros desplazan los entramados, las vigas superiores, el techo. Mis pies aún están en la tierra, pero la cabeza asoma por encima del edificio. Todavía respiro con dificultad a causa de estos esfuerzos inhumanos/sobrehumanos *[nechelovecheskie]*[148].

Jünger, por su parte, celebra la nueva raza nacida del estallido de la guerra moderna, la batalla industrial que «brota de la naturaleza eterna en cuyo terreno crecen todas las civilizaciones y en la cual deben estas hundirse si no son lo bastante duras frente a la ordalía de hierro». La batalla era un momento catártico que daba origen a una nueva élite de héroes: «Nos martilló, nos talló, nos endureció y nos transformó en lo que hoy somos […] seguiremos siendo guerreros hasta el fin de nuestros días»[149].

Figura 2.21. Vsévolod Meyerhold, N = A1 + A2 (teatro biomecánico).

Las ideas de Gástev ejercieron mucha influencia sobre la vanguardia estética soviética, en la que contaron con el apoyo del movimiento constructivista del Nuevo Frente de Izquierda de las Artes (LEF). Según artistas como el grafista y fotógrafo Aleksandr Rodchenko, el dramaturgo Serguéi Tretiakov y el director teatral Vsévolod Meyerhold, era necesario superar toda separación entre arte y producción para extender así la Revolución de Octubre al ámbito de la creación estética. Meyerhold, en particular, trató de aplicar el taylorismo al teatro con la invención de una nueva manera de actuar, en la que los actores controlarían todos los recursos expresivos de su cuerpo. La correlación entre los cuerpos, los movimientos y el tiempo tenía que cambiar. Mientras que el teatro tradicional pedía a los actores que exhibieran emociones, las piezas de Meyerhold mostraban las potencialidades de la biomecánica, una ciencia basada en el principio de que «el cuerpo es una máquina y la persona que trabaja es un operador de máquinas»[150]. Aquel dio forma a esta regla por medio de una fórmula matemática: N = A1 + A2, donde N (el actor) era el resultado de la suma de A1 (el conceptualizador de la máquina) y A2 (el cuerpo que ejecuta o el operador de la máquina)[151].

Enraizada en una visión mesiánica del proletariado como el redentor de la historia –un proletariado redefinido como clase obrera industrial en los inicios de la era fordista–, la idea de la disciplina corporal revolucionaria trascendió, como es obvio, la experiencia rusa. En 1919-1920, los años de la ocupación de las fábricas automotrices de Turín, Italia, Antonio Gramsci elaboró una impresionante teoría del socialismo como redención *del* trabajo (y no como liberación respecto de este). Sus artículos para *L'Ordine Nuovo,* el diario

socialista de la capital del Piamonte, mostraban una significativa sintonía con los debates soviéticos, que el pensador marxista italiano todavía no conocía. A juicio de Gramsci, los consejos de fábrica creados por los obreros en las plantas ocupadas de Fiat eran los potenciales órganos de la dictadura del proletariado: el socialismo expresaba la racionalidad intrínseca de la producción industrial y debía organizarse como un sistema fabril. El trabajo industrial había forjado la peculiar psicología del obrero, una persona que no podía vivir sin orden, disciplina, organización y racionalidad. Moldeada por su experiencia laboral, esa psicología era eminentemente colectivista. Como productor, escribía Gramsci, el obrero era «la fuerza revolucionaria que encarnaba la misión de regenerar *[rigenerare]* la sociedad humana» y era un «fundador de nuevos estados»[152]. En consecuencia, el socialismo implicaba la conquista del poder por los productores que manejarían la sociedad de acuerdo con un modelo fabril. En tanto que el ciudadano era el sujeto abstracto de la soberanía en el Estado burgués, el socialismo lo remplazaría por el productor mismo. La sociedad comunista se estructuraría «conforme al modelo de una gran obra de ingeniería» y su núcleo sería el consejo de fábrica, el órgano de su cerebro obrero. En la perspectiva de Gramsci, la fábrica era el terreno donde la clase obrera se convertía en un «cuerpo orgánico» específico, y su organización natural, el consejo fabril, tenía que remplazar a las instituciones representativas de la vieja soberanía. Esta era su interpretación de la teoría de Marx acerca de la «disolución» del Estado. Ampliada a las dimensiones de toda la sociedad, la fábrica estaba construyendo el nuevo Estado proletario que remplazaría al viejo Estado burgués. El socialismo era una comunidad de productores organizados en una fábrica gigantesca. Por otra parte, este modelo podía llevarse a una escala global. Gramsci imaginaba una especie de consejo de fábrica universal que manejaría «la riqueza del mundo entero en nombre de la humanidad entera»[153].

En los *Cuadernos de la cárcel* (1934) de Gramsci, hay un fragmento sobre el taylorismo que hace eco a los debates soviéticos de la década de 1920 al destacar la necesidad de superar tanto los límites de la «gestión obrera» capitalista como la incompatibilidad de la sexualidad libre con la ética del trabajo industrial. Mientras que el taylorismo transformaba a los trabajadores en «gorilas adiestrados» al romper el «nexo psicofísico del trabajo profesional calificado», el socialismo restablecería ese nexo en un nivel superior, al crear un «nuevo tipo» de trabajador consciente, capaz de controlar y manejar el proceso de trabajo en el que participa. Este tipo superior de productor y ser humano, enfatizaba Gramsci, era el resultado de un plan casi eugenésico: «Se producirá de manera ineluctable una selección forzada; una parte de la vieja clase obrera será eliminada sin piedad del mundo del trabajo y tal vez del mundo a secas»[154]. Ese espécimen antropológico regenerado y «superior» tendría algunos rasgos corporales y hábitos ascéticos forjados por su papel de productor. «Vale la pena insistir en el hecho de que en el campo sexual –

escribía Gramsci– el factor ideológico más pervertidor y "regresivo" es la concepción ilustrada y libertaria propia de las clases que no están estrechamente atadas al trabajo productivo»[155]. Una élite proletaria debía mostrar a su clase el estilo de vida más adecuado para un productor consciente. El poder proletario, explicaba Gramsci, implicaba «autocoerción y autodisciplina (como Alfieri al atarse a la silla)»[156].

Esta remodelación biopolítica de los seres humanos como cuerpos productivos y disciplinados fetichizaba tanto al *homo faber* como el desarrollo de las fuerzas productivas. El advenimiento del Hombre Nuevo como un productor ascético era incompatible con el hedonismo del «Eros alado» socialista.

---

[1] Marc Chagall, *My Life,* Nueva York, Orion Press, 1960, p. 137 [ed. cast.: *Mi vida,* trad. de Juan Godo, Barcelona, Parsifal, 1989]. Sobre sus pinturas de esa época, véase Angela Lampe (comp.), *Chagall, Lissitzky, Malevich. The Russian Avant-Garde in Vitebsk, 1918-1922,* París y Múnich, Centre Pompidou y Prestel, 2018.

[2] Alexis de Tocqueville, *Recollections,* Nueva York, Macmillan, 1896, p. 92 [ed. cast.: *Recuerdos de la Revolución de 1848,* trad. de Marcial Suárez, Madrid, Trotta, 1994].

[3] *Ibid.,* p. 93.

[4] *Ibid.,* p. 94.

[5] *Ibid.,* pp. 230 y 231.

[6] Karl Marx, *The Poverty of Philosophy* [1847], en Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works,* 50 vols., vol. 6: *Marx and Engels 1845-48* (en adelante, *MECW*), Londres, Lawrence & Wishart, 1975-2005, pp. 105-212, en p. 211 [ed. cast.: *Miseria de la filosofía,* trad. de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Júcar, 1974].

[7] León Trotski, *My Life. An Attempt at an Autobiography,* Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1930, p. 334 [ed. cast.: *Mi vida. Memorias de un revolucionario permanente,* trad. de Wenceslao Roces, Barcelona, Debate, 2006].

[8] León Trotski, *op. cit.,* p. 294.

[9] *Ibid.,* p. 295.

[10] Elias Canetti, *The Torch in My Ear,* Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 1982, pp. 244-252 [ed. cast.: *La antorcha al oído. Historia de una vida, 1921-1931,* trad. de Juan José del Solar, Barcelona, Muchnik, 1982].

[11] Gabriel Tarde, «Les crimes des foules», en *Archives d'Anthropologie Criminelle,* núm. 7, 1892, pp. 353-386, en p. 358 [ed. cast.: «Los crímenes de las muchedumbres», en *Ensayos sociológicos,* vol. 1: *La sociología criminal y las muchedumbres,* trad. de Juan Manuel Spinelli, Buenos Aires, Prometeo, 2015, pp. 87-118]. Sobre Tarde y Le Bon, véanse también Susanna Barrows, *Distorting Mirrors. Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France,* New Haven, Yale University Press, 1981, y Robert A. Nye, *The Origins of Crowd Psychology. Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic,* Londres y Beverly Hills, Sage, 1975.

[12] Elias Canetti, *op. cit.,* p. 245.

[13] Martin Breaugh, *The Plebeian Experience. A Discontinuous History of Political Freedom,* Nueva York, Columbia University Press, 2013, p. xv.

[14] Vladímir I. Lenin, «Two Tactics of Social-democracy in the Democratic Revolution» [1905], en *Collected Works,* 45 vols., vol. 9: *June-November 1905*(en adelante, *LCW*), Moscú, Progress Publishers, 1960-1970, pp. 15-140, en p. 113 [ed. cast.: *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática,* vol. 9: *Junio-diciembre 1905,* Madrid, Akal, 1976, pp. 9-137].

[15] Roger Caillois, *Man and the Sacred* [1939], Glencoe (IL), Free Press, 1959, pp. 163-180 [ed. cast.: *El hombre y lo sagrado,* trad. de Juan José Domenchina, México, Fondo de Cultura Económica, 2014], y Mijaíl Bajtín, *Rabelais and His World* [1965], Bloomington, Indiana University Press, 1984 [ed. cast.: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais,* trad. de Julio Forcat y César Conroy, Madrid, Alianza, 1998].

[16] Alain Corbin, «Monstrous Brutes», en *The Village of Cannibals. Rage and Murder in France, 1870,* trad. de Arthur Goldhammer, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1993, pp. 87-116.

[17] Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française,* París, Gallimard, 1952, vol. 1.2, p. 1064 [ed. cast.: *Historia de la Revolución Francesa,* 3 vols., trad. de Vicente Blasco Ibáñez, revisada y actualizada por Manuel Ibeas, Vitoria-Gasteiz, Ikusager, 2008].

[18] Walter Benjamin, «On the Concept of History», en *Selected Writings,* 4 vols., ed. de Michael Jennings, vol. 4: *1938-1940* (en adelante, *WBSW*), Cambridge (MA), Harvard University Press, 2003-2006, pp. 389-400, en p. 394 [ed. cast.: «Sobre el concepto de historia», en *Obras,* libro 1, vol. 2, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2008, pp. 303-318].

[19] John Reed, *Ten Days that Shook the World,* Nueva York, Boni and Liveright, 1919, pp. 336 y 337 [ed. cast.: *Diez días que estremecieron el mundo,* trad. de Ángel Pozo Sandoval, ed. de Antonio J. Antón Fernández, Madrid, Siglo XXI de España, 2017].

[20] *Daily Express,* 27 de julio de 1936, cit. en Paul Preston, *The Spanish Holocaust. Inquisition and Extermination in Twentieth-Century Spain* [2011], Nueva York, Norton, 2012, p. 224 [ed. cast.: *El Holocausto español. Odio y exterminio en la Guerra Civil y después,* trad. de Catalina Martínez Muñoz y Eugenia Vázquez Nacarino, Barcelona, Debate, 2011]. Sobre la violencia republicana durante el verano de 1936, véase en especial José Luis Ledesma, *Los días de llamas de la revolución. Violencia y política en la retaguardia republicana de Zaragoza durante la Guerra Civil,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2003. Formas similares de anticlericalismo ya habían tenido lugar durante la Comuna de París, con ceremonias paródicas y la transformación de varias iglesias en clubes. Véase Jacqueline Lalouette, «L'anticléricalisme sous la Commune», en Michel Cordillot (comp.), *La Commune de Paris, 1871. Les acteurs, l'événement, les lieux,* Ivry-sur-Seine, L'Atelier, 2020, pp. 682-684.

[21] Claudio Pavone, *A Civil War. A History of Italian Resistance,* Londres, Verso, 2014, pp. 610-613.

[22] Véanse Alain Brossat, *Les Tondues. Un carnaval moche,* París, Manya, 1992, y Fabrice Virgili, *La France «virile». Des femmes tondues à la Libération,* París, Payot, 2000.

[23] *La Lozère Libre,* 15 de octubre de 1944, cit. en Alain Brossat, *La Libération, fête folle: 6 juin 44-8 mai 45. Mythes et rites, ou Le Grand théâtre des passions populaires,* París, Autrement, 1994, p. 215.

[24] Cit. en Arno J. Mayer, *The Furies. Violence and Terror in the French and Russian Revolutions,* Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 17 [ed. cast.: *Las Furias. Violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa,* trad. de Víctor Lucea Ayala, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014].

[25] Hippolyte Taine, *Les Origines de la France contemporaine* [1878], París, Laffont, 1972, p. 192 [ed. cast.: *Los orígenes de la Francia contemporánea,* 6 vols., trad. de Luis de Terán, Madrid, La España Moderna, 1922].

[26] Théophile Gautier, *Tableau de siège. Paris, 1870-1871,* París, Charpentier et Cie., 1871, p. 373. Véase también Paul Lidsky, *Les Écrivains contre la Commune,* París, La Découverte, 1999, p. 46 [ed. cast.: *Los escritores contra la Comuna,* trad. de Aurelio Garzón del Camino y Dirección Única, Barcelona, Dirección Única, 2016].

[27] Ernest Feydeau, *Consolation,* París, Amyot, 1872, p. 192, y Maxime du Camp, *Les Convulsions de Paris,* París, Hachette, 1880, p. 342; véase también Paul Lidsky, *op. cit.,* pp. 49 y 60.

[28] Véanse Carolyn J. Eichner, *Surmounting the Barricades. Women in the Paris Commune,* Bloomington, Indiana University Press, 2004, y Gay L. Gullickson, *Unruly Women of Paris. Images of the Commune,* Ithaca, Cornell University Press, 1996.

[29] Théophile Gautier, *op. cit.,* p. 243.

[30] Cesare Lombroso y Rodolfo Laschi, *Il delitto politico e le rivoluzioni in rapporto al diritto, all'antropologia criminale ed alla scienza di governo,* Turín, Fratelli Bocca, 1890, p. 35, y Cesare Lombroso, *Criminal Man* [1876], Durham, Duke University Press, 2006 [ed. cast.: *Los criminales,* Barcelona, F. Granada y Cía., 1911]. Sobre la teoría lombrosiana del «criminal», véase Robert A. Nye, «Heredity or Milieu: the Born-Criminal Debate and the Foundations of Criminology», en *Crime, Madness, and Politics in Modern France. The Medical Concept of National Decline,* Princeton, Princeton University Press, 1984, pp. 97-131.

[31] Cit. en Sebastian Haffner, *Churchill* [1980], Londres, Haus, 2005, p. 67 [ed. cast.: *Winston Churchill. Una biografía,* trad. de Rosa Sala Rose, Barcelona, Destino, 2010].

[32] Cit. en Emilio Gentile, *Mussolini contro Lenin,* Roma, Laterza, 2017, p. 138 [ed. cast.: *Mussolini contra Lenin,* trad. de Carlo A. Caranci, Madrid, Alianza, 2019].

[33] Véase Gianluca Bonaiuti, «Di algune metamorfosi della metafora del "corpo politico" nella

semantica europea», en *Corpo sovrano. Studi sul concetto di popolo,* Roma, Meltemi, 2006, pp. 15-48.

[34] Thomas Hobbes, *Leviathan,* ed. de C. B. Macpherson, Harmondsworth, Penguin, 1985, pp. 227 y 228 [ed. cast.: *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil,* trad. de Carlos Mellizo, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992].

[35] Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology* [1957], Princeton, Princeton University Press, 1997, p. xviii [ed. cast.: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval,* trad. de Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy, Madrid, Akal, 2012].

[36] *Ibid.,* p. 12.

[37] *Ibid.,* p. 15.

[38] *Ibid.,* p. 410.

[39] Cit. en Daniel Arasse, *The Guillotine and the Terror,* Nueva York, Viking, 1990, p. 157 [ed. cast.: *La guillotina y la figuración del Terror,* trad. de Carmen Clavijo Ledesma, Barcelona, Labor, 1989].

[40] *Ibid.,* p. 90.

[41] Jules Michelet, *op. cit.,* vol. 2.1, p. 782.

[42] Cit. en Daniel Arasse, *The Guillotine and the Terror,* cit., pp. 52-54 y 90.

[43] León Trotski, *Diary in Exile, 1935,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1976, pp. 80-82 [ed. cast.: *Diario del exilio,* en *¿Adónde va Francia? – Diario del exilio,* trad. de Rossana Cortez, Buenos Aires, IPS, 2013, pp. 195-321].

[44] Cit. en Nina Tumarkin, *Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1983, p. 162.

[45] *Ibid.,* p. 165.

[46] *Ibid.,* p. 168.

[47] Victoria E. Bonnell, *Iconography of Power. Soviet Political Posters under Lenin and Stalin,* Berkeley, University of California Press, 1997, p. 151.

[48] Mona Ozouf, *Festivals and the French Revolution,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1988, pp. 267 y 282 [ed. cast.: *La fiesta revolucionaria, 1789-1799,* trad. de Scheherezade Pinilla Cañadas, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2020].

[49] Carl Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty,* Chicago, University of Chicago Press, 2005, p. 36 [ed. cast.: *Teología política,* trad. de Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid, Trotta, 2009].

[50] Sobre el concepto de los «dos cuerpos del pueblo», véanse Eric L. Santner, *The Royal Remains. The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty,* Chicago, University of Chicago Press, 2011; Pasquale Pasquino, «Constitution et pouvoir constituant: le double corps du peuple», en Jean Salem, Vincent Denis y Pierre-Yves Quiviger (comps.), *Figures de Sieyès,* París, Éditions de la Sorbonne, 2008, pp. 13-23, y Jason Frank, «The Living Image of the People», en Zvi Ben-Dor Benite, Stefanos Gerulanos y Nicole Jeer (comps.), *The Scaffolding of Sovereignty. Global and Aesthetic Perspectives on the History of a Concept,* Nueva York, Columbia University Press, 2017, pp. 124-156.

[51] Véase Jason Frank, *op. cit.,* pp. 124 y 142.

[52] Eric L. Santner, *op. cit.,* p. 95. El autor se refiere a Timothy J. Clark, «Painting in the Year 2», en *Farewell to an Idea. Episodes from a History of Modernism,* New Haven, Yale University Press, 1999, pp. 15-53.

[53] Claude Lefort, «The Logic of Totalitarianism», en *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism,* ed. de John B. Thompson, Cambridge (MA), MIT Press, 1986, pp. 273-291, en p. 279 [ed. cast.: «La lógica totalitaria», en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político,* ed. y trad. de Esteban Molina, Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 220-240].

[54] Claude Lefort, «The Question of Democracy», en *Democracy and Political Theory,* Cambridge, Polity Press, 1991, pp. 9-20, en p. 17 [ed. cast.: «La cuestión de la democracia», en *La incertidumbre democrática,* cit., pp. 36-51]. Véase también Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, quienes, siguiendo a Lefort, describen «la desustancialización del cuerpo político» como una de las principales características de la modernidad política, en «The "Retreat" of the Political», en *Retreating the Political,* ed. de Simon Sparks, Londres, Routledge, 1997, pp. 122-137, en p. 127 [ed. cast.: «La retirada de lo político», trad. de Silvio Mattoni, en *Nombres. Revista de Filosofía,* Córdoba, vol. 10, núm. 15, octubre de 2000, pp. 33-46]. En su crítica de la teoría de Lefort, Mark Neocleous define la democracia como la aparición de una nueva forma de «incorporación» de la soberanía por medio del «cuerpo social» del pueblo: véase Mark Neocleous, «The Fate of the Body Politic», en *Radical Philosophy,* núm. 108, julio-agosto de 2001, pp. 29-38.

[55] Hans Kelsen, *General Theory of Law and State* [1925], Cambridge (MA), Harvard University

Press, 1945, p. 289 [ed. cast.: *Teoría general del derecho y del Estado,* trad. de Eduardo García Máynez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995].

[56] Gaspar Melchor de Jovellanos, «Notas a los apéndices a la memoria en defensa de la Junta Central» (1810), en *Escritos políticos y filosóficos,* Barcelona, Folio, 1999, p. 210. Véase Elías Palti, *An Archeology of the Political. Regimes of Power from the Seventeenth Century to the Present,* Nueva York, Columbia University Press, 2017, pp. 90 y 91 [ed. esp.: *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2018].

[57] Carl Schmitt, *Constitutional Theory* [1928], pref. de Ellen Kennedy, Durham, Duke University Press, 2008, pp. 302 y 338, pero también pp. 131 y 242 [ed. cast.: *Teoría de la constitución,* trad. de Francisco Ayala, Madrid, Alianza, 2003]. Véase también Giorgio Agamben, «What is a People?», en *Means without End. Notes on Politics*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2000, pp. 29-36 [ed. cast.: «¿Qué es un pueblo?», en *Medios sin fin. Notas sobre la política,* trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2001, pp. 31-36].

[58] Emmanuel-Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?,* París, Flammarion, 1988, pp. 37, 164, 172 y 173; trad. inglesa: «What is the Third Estate?», en *Political Writings,* ed. de Michael Sonenscher, Indianápolis y Cambridge (MA), Hackett, 2003, pp. 92-161 [ed. cast.: *¿Qué es el Tercer Estado? Ensayo sobre los privilegios,* trad. de Marta Lorente Sariñena y Lidia Vázquez Jiménez, Madrid, Alianza, 1989].

[59] Emmanuel-Joseph Sieyès, «Dire de l'abbé Sieyès sur la question du veto royal à la séance du 7 septembre 1789», «Esclaves» y «La Nation», en *Écrits politiques,* París, Éditions des Archives Contemporaines, 1985, pp. 75, 89 y 236 [ed. cast. parcial: «Palabras del abate Sieyès sobre la cuestión del veto real», en *Escritos políticos de Sieyès,* ed. de David Pantoja Morán, México, Fondo de Cultura Económica, 1993]. Sobre la distinción de Sieyès entre ciudadanía «activa» y «pasiva», véanse Nadia Urbinati, *Representative Democracy. Principles and Genealogy,* Chicago, University of Chicago Press, 2006, pp. 138-161 y también pp. 167 y 207 [ed. cast.: *La democracia representativa. Principios y genealogía,* trad. de Emilia Arpini, Buenos Aires, Prometeo, 2017], y Luca Scuccimarra, «Généalogie de la Nation: Sieyès comme fondateur de la communauté politique», en *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques,* núm. 33, primer semestre de 2011, pp. 27-45.

[60] Maximilien Robespierre, «Contre le régime censitaire» [1789], en *Pour le bonheur et la liberté. Discours,* París, La Fabrique, 2000, pp. 24-27 [ed. cast.: «Contra el régimen censitario», en *Por la felicidad y por la libertad. Discursos,* Madrid, El Viejo Topo, 2005, pp. 23-26], y François Furet, *Interpreting the French Revolution* [1978], Nueva York, Cambridge University Press, 1981, p. 60 [ed. cast.: *Pensar la Revolución Francesa,* trad. de Arturo R. Firpo, Barcelona, Petrel, 1980].

[61] En Antoine de Baecque, *The Body Politic. Corporeal Metaphor in Revolutionary France, 1770-1800,* Stanford, Stanford University Press, 1997, pp. 192 y 193, se encontrará una interpretación diferente de esta pintura, que señala su visualización de la soberanía pero no presta atención a la exclusión del pueblo.

[62] Friedrich Engels, *The Origin of the Famiy, Private Property and the State. In the Light of the Researches by Lewis H. Morgan* [1884], en *MECW,* vol. 26: *Engels 1882-89,* pp. 129-276, en p. 272 [ed. cast.: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado,* trad. de Enrique Luque Baena, Madrid, Alianza, 2013].

[63] Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* [1852], en *MECW,* vol. 11: *Marx and Engels 1851-53,* pp. 99-197, en p. 185 [ed. cast.: *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* trad. de Elisa Chuliá, Madrid, Alianza, 2015].

[64] Karl Marx, *The Civil War in France* [1871], en *MECW,* vol. 22: *Marx and Engels 1870-71,* pp. 307-359, en p. 331 [ed. cast.: *La guerra civil en Francia,* Madrid, Fundación Federico Engels, 2017].

[65] *Ibid.,* p. 332.

[66] *Ibid.,* p. 355.

[67] Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte,* cit., p. 178.

[68] Vladímir I. Lenin, *The State and Revolution. The Marxist Theory of the State and the Tasks of the Proletariat in the Revolution,* en *LCW,* vol. 25: *June-September 2017,* pp. 385-539, en p. 391 [ed. cast.: *El Estado y la Revolución,* Madrid, Fundación Federico Engels, 2015].

[69] *Ibid.,* p. 401, y Friedrich Engels, *Anti-Dühring. Herr Eugen Dühring's Revolution in Science,* cap. 6, en *MECW,* vol. 25: *Engels*, pp. 1-309, en p. 268 [ed. cast.: *El anti-Dühring, o La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring. Introducción al estudio del socialismo,* trad. de José Verdes Montenegro y Montero, Buenos Aires, Claridad, 1967].

[70] *Ibid.*

[71] Antonio Negri, *Insurgencies. Constituent Power and the Modern State,* Mineápolis, University of Minnesota Press, 1999, p. 229 [ed. cast.: *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la*

modernidad, trad. de Clara de Marco, Madrid, Libertarias y Prodhufi, 1994].

[72] Esta fue la conclusión de Norberto Bobbio, para quien la teoría política marxista carece de toda «doctrina del ejercicio del poder»; véase Norberto Bobbio, *Né con Marx, né contro Marx,* Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 49 [ed. cast.: *Ni con Marx ni contra Marx,* trad. de Lia Cabib Levi e Isidro Rosas Alvarado, México, Fondo de Cultura Económica, 1999].

[73] Giorgio Agamben, *The Use of Bodies* [2014], Stanford, Stanford University Press, 2016, p. 267 [ed. cast.: *El uso de los cuerpos,* trad. de Rodrigo Molina Zavalía, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2017].

[74] León Trotski, *History of the Russian Revolution,* trad. de Max Eastman, Chicago, Haymarket, 2008, p. 150 [ed. cast.: *Historia de la Revolución Rusa,* trad. de Andreu Nin, Madrid, Veintisiete Letras, 2007].

[75] Agradezco a Nicholas Bujalski esta explicación semántica.

[76] Vladímir I. Lenin, *The State and Revolution,* cit., p. 409.

[77] Vladímir I. Lenin, «To N. I. Bukharin, October 11», en *LCW,* vol. 44: *October 1917-November 1920,* p. 445 [ed. cast.: «A N. I. Bujarin, 11 de octubre», en *Obras completas,* vol. 51: *Cartas, julio de 1919 a noviembre de 1920*, Moscú, Progreso, 1988, p. 347].

[78] León Trotski, *Terrorism and Communism. A Reply to Karl Kautsky* [1921], Londres y Nueva York, Verso, 2017, p. 104 [ed. cast.: *Terrorismo y comunismo. Réplica a Karl Kautsky,* Madrid, Akal, 2009].

[79] León Trotski, *Terrorism and Communism,* cit., p. 132.

[80] *Ibid.,* p. 159.

[81] León Trotski, *Our Political Tasks* [1904], Londres, New Park, 1983 [ed. cast.: *Nuestras tareas políticas,* trad. de César Prado, México, Juan Pablos, 1975].

[82] Ernst Kantorowicz, *op. cit.,* p. 89.

[83] Esta discusión es objeto de un buen resumen en Nina Tumarkin, *op. cit.,* pp. 175-182.

[84] Alexei Yurchak, «Bodies of Lenin: The Hidden Science of Communist Sovereignty», en *Representations,* vol. 129, núm. 1, febrero de 2015, pp. 116-157.

[85] Iósif Stalin, «On the Death of Lenin», en *Collected Works,* vol. 6: *1924,* Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1953, pp. 47-53 [ed. cast.: «Con motivo de la muerte de Lenin», en *Obras completas,* vol. 6: *1924,* Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1953, pp. 17-19].

[86] Cit. en Nina Tumarkin, *op. cit.,* p. 181.

[87] Cit. en Nikolai Krementsov, *Revolutionary Experiments. The Quest for Immortality in Bolshevik Science and Fiction,* Nueva York, Oxford University Press, 2014, p. 29.

[88] Mona Ozouf, «Régéneration», en François Furet y Mona Ozouf (comps.), *Dictionnaire critique de la Révolution française* [1988], vol. 4: *Idées,* París, Flammarion, 1992, pp. 372-389, en p. 373 [ed. cast.: «Regeneración», en *Diccionario de la Revolución Francesa,* trad. de Jesús Bravo, Madrid, Alianza, 1989, pp. 671-679].

[89] Antoine de Baecque, «Regeneration: the Marvelous Body, or the Body Raised Upright of the New Revolutionary Man», en *The Body Politic,* cit., pp. 131-156.

[90] *Ibid.,* p. 134.

[91] *Ibid.,* p. 136.

[92] Antoine de Baecque, *The Body Politic,* cit., p. 240.

[93] *Ibid.,* p. 68.

[94] Antoine de Baecque, *The Body Politic,* cit., pp. 310 y 311.

[95] Emmanuel-Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?,* cit., pp. 172 y 173.

[96] En Victoria E. Bonnell, *op. cit.,* pp. 202, 196 y 197, se encontrará una descripción detallada de estos carteles.

[97] En James White, *Red Hamlet. The Life and Ideas of Alexander Bogdanov,* Leiden y Boston, Brill, 2018, se encontrará un retrato intelectual de Bogdánov; sobre sus teorías acerca de la transfusión sanguínea, véase Nikolai Krementsov, *A Martian Stranded on Earth. Alexander Bogdanov, Blood Transfusions, and Proletarian Science,* Chicago, University of Chicago Press, 2011.

[98] Cit. en Nikolai Krementsov, *A Martian Stranded on Earth,* cit., p. 96.

[99] Véase Mark D. Steinberg, *Proletarian Imagination. Self, Modernity, and the Sacred in Russia, 1910-1925,* Ithaca, Cornell University Press, 2002.

[100] León Trotski, «Revolutionary and Socialist Art», en *Literature and Revolution,* Chicago, Haymarket, 2005, pp. 183-213, en p. 205 [ed. cast.: «Arte revolucionario y arte socialista», en *Literatura y revolución,* trad. de Alejandro Ariel González, Buenos Aires, RyR, 2015, pp. 345-360].

[101] *Ibid.,* p. 206.

[102] León Trotski, «Revolutionary and Socialist Art», cit., p. 207.

[103] *Ibid.*

[104] Dziga Vértov, «Kinoks: a Revolution», en *Kino-Eye. The Writings of Dziga Vertov,* ed. de Annette Michelson, trad. de Kevin O'Brien, Berkeley, University of California Press, 1984, pp. 11-21, en p. 17 [ed. cast.: «Kinok-revolución», en *Cine-ojo. Textos y manifiestos,* trad. de Francisco Llinás, Madrid, Fundamentos, 1973, pp. 20-30].

[105] Ernst Bloch, *The Principle of Hope,* 3 vols., Londres, Basil Blackwell, 1986, vol. 1, p. 209 [ed. cast.: *El principio esperanza,* vol. 1, trad. de Felipe González Vicén, Madrid, Trotta, 2004].

[106] Véase Domenico Losurdo, *Liberalism. A Counter-History* [2005], Londres, Verso, 2011, p. 141 [ed. cast.: *Contrahistoria del liberalismo,* trad. de Marcia Gasca, Barcelona, El Viejo Topo, 2007].

[107] Michel-Rolph Trouillot, «An Unthinkable History: The Haitian Revolution as a Non-Event», en *Silencing the Past. Power and the Production of History,* Boston, Beacon Press, 1995, cap. 3, pp. 70-107 [ed. cast.: «Una historia impensable: la Revolución Haitiana como un no-acontecimiento», en *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la historia,* trad. de Miguel Ángel del Arco Blanco, Granada, Comares, 2017, pp. 59-91].

[108] C. L. R. James, *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* [1938], Nueva York, Vintage, 1989, p. ix [ed. cast.: *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití,* trad. de Ramón García, Madrid y México, Turner y Fondo de Cultura Económica, 2003]. Véase también Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848,* Londres y Nueva York, Verso, 1988.

[109] Véanse Jean-Antoine-Nicolas de Caritat de Condorcet, «On the Emancipation of Women. On Giving Women the Rights of Citizenship» [1790], en *Political Writings,* ed. de Steven Lukes y Nadia Urbinati, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2012, pp. 156-162 [ed. cast.: «Sobre la admisión de las mujeres al derecho de ciudadanía», trad. de Julio Seoane Pinilla, en Alicia H. Puleo (comp.), *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII,* Barcelona y Madrid, Anthropos y Comunidad de Madrid, Consejería de Educación, Dirección General de la Mujer, 1993, pp. 100-106], y Olympe de Gouges, «Déclaration des droits de la Femme, dédiée à la reine» [1791], en *Œuvres,* ed. de Benoîte Groult, París, Mercure de France, 1986, pp. 101-112 [ed. cast.: «Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana», trad. de Julio Seoane Pinilla, en Alicia H. Puleo (comp.), *op. cit.,* pp. 155-163].

[110] Sobre este debate, véanse Jonathan I. Israel, «Emancipating Women: Marriage, Equality, and Female Citizenship (1775-1815)», *The Enlightenment that Failed. Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748-1830,* Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2019, cap. 11, pp. 318-353, y Florence Lotterie, *Le Genre des Lumières. Femme et philosophie au XVIIIe siècle,* París, Classiques Garnier, 2013.

[111] Cit. en Jonathan I. Israel, *op. cit.,* p. 351.

[112] Véase Dominique Godineau, *The Women of Paris and their French Revolution,* Berkeley, University of California Press, 1998.

[113] Véase Denise Riley, «Does a Sex Have a History?: "Women' and Feminism», en *New Formations,* núm. 1, primavera de 1987, pp. 35-46, en pp. 39 y 40.

[114] Cit. en Joan W. Scott, *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1996, p. 48 [ed. cast.: *Las mujeres y los derechos del hombre. Feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944,* trad. de Stella Mastrangelo, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012].

[115] *Ibid.* Véase el capítulo 2, dedicado a la Revolución Francesa: «The Uses of Imagination: Olympe de Gouges in the French Revolution», pp. 19-55 [ed. cast.: «Los usos de la imaginación: Olympe de Gouges en la Revolución francesa», pp. 39-82].

[116] Wendy Z. Goldman, «The Origins of the Bolshevik Vision: Love Unfettered, Women Free», en *Women, the State and Revolution. Soviet Family Policy and Social Life, 1917-1936,* Cambridge, Cambridge University Press, 1993, cap. 1, pp. 1-58 [ed. cast.: «Los orígenes de la visión bolchevique: el amor sin trabas, las mujeres libres», en *La mujer, el Estado y la revolución. Política familiar y vida social soviéticas, 1917-1936,* trad. de Analí Trevin, Buenos Aires, IPS, 2010, pp. 27-74]. Véase también Anna Krylova, «Bolshevik Feminism and Gender Agendas of Communism», en Silvio Pons y Stephen A. Smith (comps.), *The Cambridge History of Communism,* vol. 1: *World Revolution and Socialism in One Country, 1917-1941,* Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2017, pp. 424-448.

[117] Véanse Dan Healey, *Homosexual Desire in Revolutionary Russia. The Regulation of Sexual and Gender Dissent,* Chicago, University of Chicago Press, 2001, p. 126 [ed. cast.: *Homosexualidad y revolución,* trad. de Mario Iribarren, Buenos Aires, Final Abierto, 2018], y Frances Lee Bernstein, *The Dictatorship of Sex. Lifestyle Advice for the Soviet Masses,* DeKalb, Northern Illinois University Press, 2007, p. 63.

[118] Dan Healey, *op. cit.,* pp. 132 y 133.

[119] La expresión «termidor sexual» es de Tariq Ali, *The Dilemmas of Lenin. Terrorism, War, Empire, Love, Revolution,* Londres y Nueva York, Verso, 2017, p. 271 [ed. cast.: *Los dilemas de Lenin. Terrorismo, guerra, imperio, amor, revolución,* trad. de Alejandro Pradera, Madrid, Alianza, 2017]. Frances Lee Bernstein, *op. cit.,* p. 5, opone la «revolución sexual» de los años veinte a la «Gran Retirada» de la década siguiente.

[120] Título de un libro publicado en 1923: Aleksandra Kollontái, *Red Love,* Nueva York, Seven Arts, 1927 [ed. cast.: *La bolchevique enamorada,* Barcelona, LaSal, 1978].

[121] Aleksandra Kollontái, «The New Woman», en *The Autobiography of a Sexually Emancipated Communist Woman,* Nueva York, Herder and Herder, 1971, pp. 51-103, en p. 94 [ed. cast.: «La mujer nueva y la moral sexual», en *La mujer nueva y la moral sexual y otros escritos,* Madrid, Ayuso, 1976, pp. 39-86]. Sobre su concepción del amor, véase Michael Hardt, «Red Love», en *South Atlantic Quarterly,* vol. 116, núm. 4, octubre de 2017, pp. 781-796. Véase también Matthieu Renault, «Alexandra Kollontai et le dépérissement de la famille… ou les deux verres d'eau de Lénine», en Félix Boggio, Éwanjé Épée, Stella Magliani-Belkacem, Morgane Merteuil y Frédéric Monferrand (comps.), *Pour un féminisme de la totalité,* París, Amsterdam, 2017, pp. 63-87.

[122] Aleksandra Kollontái, «The New Woman», cit., p. 93.

[123] Aleksandra Kollontái, «Theses on Communist Morality in the Sphere of Marital Relations», en *Selected Writings,* ed. de Alix Holt, Londres, Allison & Busby, 1977, pp. 225-231, en p. 231 [ed. cast.: «Tesis sobre la moral comunista en el ámbito de las relaciones conyugales», disponible en línea: <https://www.marxists.org/espanol/kollontai/1921/002.htm>].

[124] *Ibid*. Esta evaluación coincidía con la del joven Karl Marx, para quien «la persona celosa es sobre todo un poseedor de propiedad privada». Cit. en Sheila Rowbotham, *Women, Resistance and Revolution. A History of Women and Revolution in the Modern World* [1973], Londres y Nueva York, Verso, 2014, p. 76 [ed. cast.: *Mujeres, resistencia y revolución,* trad. de Rosa Aguilar, Tafalla, Txalaparta, 2020].

[125] Aleksandra Kollontái, «Make Way for Winged Eros: A Letter to Working Youth», en *Selected Writings*, cit., pp. 276-292 [ed. cast.: «¡Abran paso al Eros alado! (Una carta a la juventud obrera)», trad. de Daniel Gaido, disponible en línea: <https://www.marxists.org/espanol/kollontai/1923/0001.htm>].

[126] Véase Beatrice Farnsworth, *Alexandra Kollontai. Socialism, Feminism, and the Bolshevik Revolution,* Stanford, Stanford University Press, 1981, p. 167.

[127] Véase Alexander Etkind, «Trotsky's Offspring: Revolutionaries, Psychoanalysts, and the Birth of "Freudo-Marxism"», en *Times Literary Supplement,* núm. 5758, 9 de agosto de 2013, pp. 14 y 15.

[128] Véase Galina Hristeva y Philip W. Bennett, «Wilhelm Reich in Soviet Russia: Psychoanalysis, Marxism, and the Stalinist Reaction», en *International Forum of Psychoanalysis,* vol. 27, núm. 1: «German Themes in Psychoanalysis. Part Three», 2018, pp. 54-69.

[129] Clara Zetkin, *Reminiscences of Lenin,* Londres, International Publishers, 1934, p. 54 [ed. cast.: *Recuerdos sobre Lenin,* trad. de Wenceslao Roces, Barcelona, Grijalbo, 1975].

[130] Clara Zetkin, *op. cit.,* p. 65. Sobre las concepciones de Lenin acerca de la sexualidad, véase Frances Lee Bernstein, *op. cit.,* pp. 34-38.

[131] Frances Lee Bernstein, *op. cit.,* p. 4. Véase también Tricia Starks, *The Body Soviet. Propaganda, Hygiene, and the Revolutionary State,* Madison, University of Wisconsin Press, 2008. Las políticas higienistas del régimen soviético durante la década de 1920 se analizan profundamente en estas dos obras.

[132] Cit. en Tricia Starks, *op. cit.,* p. 198.

[133] *Ibid.,* pp. 169-171.

[134] Cit. en Frances Lee Bernstein, *op. cit.,* pp. 39 y 40.

[135] *Ibid.,* p. 29.

[136] Véase Étienne Tassin, «Le rêve, le désir et le réel: Marx ou Cabet», en *Tumultes,* núm. 47: «*Utopia Nova*: la démocratie, radicalement», 2016, pp. 43-60.

[137] Vladímir I. Lenin, «A "Scientific" System of Sweating», en *LCW*, vol. 18: *April 1912-March 1913,* pp. 594-595 [ed. cast.: «Un sistema "científico" de máxima explotación», en *Obras completas,* vol. 19: *Noviembre de 1912-julio de 1913,* Madrid, Akal, 1977, pp. 195-196].

[138] Vladímir I. Lenin, «The Immediate Tasks of Soviet Government», en *LCW,* vol. 42: *October 1917-March 1923,* pp. 68-84, en pp. 79 y 80 [ed. cast.: «Las tareas inmediatas del gobierno soviético», en *Obras completas,* vol. 36: *Marzo-julio de 1918,* Moscú, Progreso, 1986, pp. 169-214].

[139] *Ibid.,* p. 80. Lenin se refería a Frederick W. Taylor, *Shop Management,* Nueva York, Harper

& Brothers, 1911 [ed. cast.: *La dirección de los talleres. Estudio sobre la organización del trabajo,* trad. de Emilio Lozano, Barcelona, Feliú y Susanna, 1914], que había leído probablemente en la traducción alemana publicada en Berlín el año siguiente. Sobre su recepción de Taylor, véanse James G. Scoville, «The Taylorization of Vladimir Ilich Lenin», en *Industrial Relations,* vol. 40, núm. 4, octubre de 2001, pp. 620-626, y Rainer Traub, «Lenin and Taylor: The Fate of "Scientific Management" in the (Early) Soviet Union», en *Telos,* núm. 37, otoño de 1978, pp. 82-92.

[140] Rainer Traub, *op. cit.,* p. 89.

[141] Esta es la conclusión de Lewis H. Siegelbaum, *Stakhanovism and the Politics of Productivity in the USSR, 1935-1941,* Nueva York, Cambridge University Press, 1990, p. 295.

[142] León Trotski, *The Revolution Betrayed,* Chicago, Haymarket, 1973, pp. 89-94 [ed. cast.: *La revolución traicionada. Qué es y adónde va la URSS,* trad. de León Trotski, revisada y actualizada, Madrid, Fundación Federico Engels, 1991].

[143] Cit. en Rolf Hellebust, «Alexei Gastev and the Metallization of the Revolutionary Body», en *Slavic Review,* vol. 56, núm. 3, otoño de 1997, pp. 500-518, en especial p. 504.

[144] Rolf Hellebust, *op. cit.,* p. 505.

[145] Cit. en Richard Stites, *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution,* Nueva York, Oxford University Press, 1989, p. 151.

[146] *Ibid.,* p. 152

[147] Ernst Jünger, *The Worker. Dominion and Form* [1932], Evanston, Northwestern University Press, 2017 [ed. cast.: *El trabajador. Dominio y figura,* trad. de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, 1990].

[148] Alekséi Gástev, «We Grow Out of Iron», cit. en Rolf Hellebust, *op. cit.,* p. 505.

[149] Ernst Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis,* en *Sämtliche Werke,* Stuttgart, Klett-Cotta, 1980, vol. 7, pp. 9-103, en p. 11. Véase también Thomas Nevin, *Ernst Jünger and Germany. Into the Abyss, 1914-1945,* Durham, Duke University Press, 1996, pp. 71-74.

[150] Cit. en Jonathan Pitches, «The Theatricality Reflex: The Place of Pavlov and Taylor in Meyerhold's Biomechanics», en *Science and the Stanislavsky Tradition of Acting,* Nueva York, Routledge, 2006, pp. 48-76, en p. 49.

[151] Marie-Christine Autant-Mathieu, «De l'Octobre théatral au dressage des arts», en Nicolas Liucci-Goutnikov (comp.), *Rouge. Art et utopie au pays des Soviets,* París, Réunion des Musées Nationaux, 2019, pp. 136-153, en p. 140.

[152] Antonio Gramsci, «The Factory Worker» [1920], en *Pre-Prison Writings,* ed. de Richard Bellamy, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 151-154, en p. 153.

[153] Antonio Gramsci, «The Factory Council» [1920], en *Pre-Prison Writings,* cit., pp. 163-167, en p. 167 [ed. cast.: «El consejo de fábrica», en *Escritos políticos (1917-1933),* trad. de Raúl Crisafio, México, Siglo XXI, 1998, pp. 108-112].

[154] Antonio Gramsci, «Americanism and Fordism» [1934], en *The Antonio Gramsci Reader. Selected Writings, 1916-1935,* ed. de David Forgacs, Nueva York, Schocken, 1988, pp. 275-299, en p. 290 [ed. cast.: «Americanismo y fordismo», en *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno,* trad. de José Aricó, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972, pp. 285-322].

[155] *Ibid.,* p. 288.

[156] *Ibid.,* p. 289.

3. Conceptos, símbolos, reinos de la memoria

En la revolución todo sucede con increíble rapidez, tal como en los sueños en los que parecemos estar liberados de la gravedad. […] Durante la revolución, el espíritu colma al pueblo, que se diferencia por completo de quienes carecen de él. Durante la revolución, todo el mundo está colmado del espíritu que, en otras circunstancias, se reserva para individuos ejemplares; todo el mundo es valeroso, alocado y fanático, y protector y amoroso al mismo tiempo.

Gustav Landauer, *La revolución* (1907)

EL ESTABLECIMIENTO DE UN PARADIGMA

Las revoluciones han cambiado la faz de la historia pero rara vez crearon «reinos de la memoria» compartidos a escala global. Algunos de sus acontecimientos se han convertido, desde luego, en metáforas universales –por ejemplo el asalto a la Bastilla o al Palacio de Invierno–, pero siguen siendo proyecciones de hechos nacionales. Las revoluciones atlánticas de los últimos veinticinco años del siglo XVIII –un ciclo de levantamientos que cubrió de América a Francia pasando por La Española (Haití) y sentó las bases ideológicas y políticas de nuestra modernidad– se conservan en memorias esencialmente nacionales. En la conciencia de sus actores estaban correlacionadas, como es obvio, pero su entrelazamiento no resultó en memorias supranacionales: en tanto que las revoluciones estadounidense y francesa se oponen con frecuencia como dos paradigmas antagónicos, los jacobinos negros quedaron sumidos en el silencio durante un siglo y medio y, por lo tanto, excluidos de un canon revolucionario esencialmente occidental. En 1848, la «Primavera de los Pueblos» fue una ola virtualmente sincrónica que se extendió de Palermo a París y de Fráncfort a Viena, pero sus huellas son nacionales. Los «Cinco Días de Milán» no significan nada fuera de Italia, y lo mismo ocurre con la Asamblea Nacional de Fráncfort fuera de Alemania. La década de 1960 vivió años de combates callejeros desde Praga hasta México y desde Berlín hasta Tokio, pero la muletilla «Mayo del 68» encierra el acontecimiento dentro de límites nacionales: las barricadas del Barrio Latino de París. Esto parece confirmar la observación de Pierre Nora cuando señala que «las únicas encarnaciones europeas son negativas», como Verdún y Auschwitz: una batalla de la Gran Guerra en la que participaron los ejércitos francés, británico y alemán y un campo nazi al que fueron deportados, para su exterminio, judíos y combatientes de la Resistencia de una docena de países europeos[1]. A la vez una herencia omnipresente y un objeto memorial ininteligible, las revoluciones han vuelto a ser hoy, para utilizar la famosa frase de Edmund Burke exhumada por Marx y Engels, «espectros que recorren Europa». Nos hablan del pasado, pero tal vez aún anuncien el futuro.

Su legado universal es, ante todo, un concepto. Si bien la palabra «revolución» es antigua, solo después de 1789 adopta, en todas las lenguas, su significación moderna. Tomada de la astronomía, con anterioridad se la utilizaba para designar una «rotación», con el significado del restablecimiento de instituciones estables luego de un periodo de turbulencias. Así definieron los británicos su Revolución Gloriosa de 1688, la restauración pacífica de la monarquía sobre bases constitucionales, en tanto que el levantamiento dirigido por Cromwell en la década de 1640 se consideraba una guerra civil.

Y la Revolución Francesa resignificó de manera retrospectiva, después de 1789, el nacimiento de Estados Unidos. Aligerada de una dominación injusta y opresiva, la población colonial quería recuperar sus legítimos derechos, no repetir el gesto de Cromwell. Su rebelión era una «guerra de independencia», y habría que esperar veinte años para que se convirtiera en la Revolución Americana[2]. En 1789, la historia no desanduvo su camino, sino que dio un enorme salto adelante[3]. Según Marx, los jacobinos «llevaron a cabo la tarea de su tiempo –liberar de las cadenas y establecer la sociedad burguesa moderna– en ropas romanas y con frases romanas»[4]. Creían recrear una antigua pieza, pero inventaban el futuro: la revolución se había convertido en una cesura política que creaba nuevas instituciones al afirmar la soberanía del pueblo. En un terreno fertilizado por los pensadores de la Ilustración, la idea de progreso se encarnaba en fuerzas sociales que se ocupaban de su doble consumación, a la vez material y moral. La historia tenía un *telos* y las revoluciones eran las «locomotoras» que permitían a los seres humanos llegar a él. Hacían pedazos el carácter lineal de la historia, al introducir una poderosa aceleración que arrojaba al mundo a una nueva y ascendente temporalidad en la que nada quedaba en su lugar y donde, en virtud de un tropismo emancipatorio secreto, todo parecía volverse hacia un horizonte utópico[5].

Todo el mundo, desde sus defensores hasta sus detractores, concuerda en ver la revolución como una *ruptura* social y política, aun cuando haya una divergencia radical en sus apreciaciones. Ese es el significado con el cual este concepto se inscribió finalmente en nuestra conciencia histórica. Desde el principio, un vínculo simbiótico entremezcló revolución y contrarrevolución. A lo largo del siglo XIX, la primera se mostró a los ojos de sus contemporáneos como una singular amalgama de innovación y caos, el surgimiento explosivo de un nuevo poder y la caída de la sociedad en el desorden y la violencia. Esta doble percepción fijó el horizonte político de la modernidad. A la vez topológica y ontológica, la distinción entre *izquierda* y *derecha*[6], determinada durante una trascendental reunión de la Asamblea Nacional en agosto de 1789, se difundió más allá de los límites franceses para redefinir el mapa político, en un primer momento el de Europa y luego el del mundo. A partir de la década de 1790, el jacobinismo fue un movimiento insurgente europeo contra el Antiguo Régimen. Amenazada desde adentro por la guerra de la Vandea y desde afuera por una coalición aristocrática de monarquías, la Revolución Francesa se exportó o, para usar las palabras de Arno J. Mayer, se *externalizó*[7]: diseminó sus valores y sus conquistas sociales (el Código Civil) y se convirtió así, primero, en un modelo a seguir (los movimientos jacobinos que surgieron casi por todas partes), y luego, en un nuevo despotismo que había que derribar (el despertar de la conciencia nacional contra el régimen napoleónico).

Innovación y caos, promesa del futuro y barbarie: estos son los polos entre los cuales oscilaron las interpretaciones de la Revolución Francesa durante

más de un siglo. Aunque Kant y Hegel condenaron el Terror, reconocieron en ese acontecimiento un gran punto de inflexión histórico. En primer lugar, era el *signum prognosticum* de un mundo emancipado y regulado por la razón, la premisa del derecho cosmopolita y la prueba de que la humanidad había llegado por fin a la adultez. Era en consecuencia, a pesar de su violencia, un paso decisivo en el progreso moral que había dado una forma jurídica a sus valores generales. En *El conflicto de las facultades* (1798), una obra escrita al final de su vida, cuando muchos de los primeros partidarios entusiastas de los jacobinos en Alemania se habían decepcionado y se volcaban al conservadurismo romántico, Kant hace hincapié en la dimensión universal de la Revolución Francesa. «Un fenómeno semejante en la historia humana –puntualiza– *no debe olvidarse,* porque ha revelado en la naturaleza humana una tendencia y una facultad de mejorar» que nadie podía ignorar. Ese acontecimiento «es demasiado importante, está demasiado entrelazado con el interés de la humanidad y su influencia se ha propagado demasiado extensamente en todas las regiones del mundo», agrega, para que «la mente de todos los hombres» no asimile sus lecciones[8].

En sus *Lecciones de filosofía de la historia* (1822-1830), Hegel define la Revolución Francesa nada menos que como la consumación de la filosofía: el paso del «pensamiento abstracto» a su concreción en la realidad. Fue esa una «gloriosa alborada mental», concluye, y destaca el «júbilo» y el «entusiasmo espiritual» que «inflamaron al mundo, como si entonces se produjera por primera vez la reconciliación de lo divino y lo secular»[9]. En sus lecciones de Jena (1805-1806), Hegel ya había destacado su concepción de la Revolución Francesa como un vigoroso paso adelante en la marcha de la historia, a pesar de su crítica de los rasgos tiránicos de la dictadura jacobina de Robespierre y el Imperio napoleónico. Aunque le disgustaban, los consideraba como la expresión de la dialéctica de la historia y, por lo tanto, como la encarnación del espíritu absoluto[10]. Herbert Marcuse señaló, con pertinencia, que Hegel idealizaba el Estado de la Restauración, pero estimaba que encarnaba las conquistas perdurables de la modernidad, desde la Reforma alemana hasta la Revolución Francesa[11].

En 1848, el año de la «Primavera de los Pueblos», la promesa emancipatoria de la Revolución Francesa cobró un carácter democrático, nacional y, para algunos de sus actores, como Marx y Blanqui, ya *socialista*. Otros, entre ellos el patriota italiano Giuseppe Mazzini, líder de la efímera República romana, veían en los levantamientos de 1848 la confirmación de un proyecto federalista europeo cuyos lineamientos habían trazado en la década anterior. Para todos estos revolucionarios republicanos, democráticos y socialistas, la violencia era una dimensión inevitable de la acción liberadora y el concepto de dictadura se destacaba con frecuencia en sus debates políticos. Fue en su reconsideración de la oleada de revoluciones de 1848 donde Marx teorizó la «dictadura del proletariado», la forma política del pueblo insurgente capaz de crear un nuevo poder y defenderlo contra la amenaza de la

restauración que representaban las viejas clases dirigentes. En 1848, la revolución ya no era un *signum prognosticum* de la consumación de la filosofía: se había convertido en una teoría política fundada en medio siglo de experiencia histórica. En 1850, Marx definía «la dictadura de clase del proletariado» como la expresión de la «permanencia de la revolución», que actuaba como «el punto necesario de transición hacia la abolición general de las distinciones de clase» y «la abolición de todas las relaciones sociales de producción en las que estas se apoyan»[12].

En el catastrófico contexto de la crisis europea del final de la Gran Guerra, al borde del derrumbe de los imperios dinásticos y en medio de la Revolución Rusa, Lenin codificó la teoría de Marx en *El Estado y la revolución* (1917). Escribió ese texto en el verano, durante un momento de descanso y recuperación, y su objetivo era eminentemente práctico, dado que quería rearmar el Partido Bolchevique y prepararlo para la insurrección. Apuntaba a «restablecer la auténtica doctrina del Estado de Marx» mediante la sistematización de muchas ideas que el autor del *Manifiesto comunista* había expuesto de manera fragmentaria[13], y de ese modo revelaba unairresistible tentación de construir un *canon* marxista. Ahora bien, Marx no había elaborado una doctrina completa del Estado y menos aún una doctrina de la dictadura del proletariado. Sus escritos delinean algunas ideas generales y formulan algunas hipótesis basadas en la experiencia de las revoluciones del siglo XIX. Hay una nueva mención de la «dictadura proletaria» en una carta de 1852 a Joseph Weydemeyer (un socialista alemán que había emigrado a Estados Unidos), donde Marx la definía como la forma política de la transición a una «sociedad sin clases»[14]. La Comuna de París, que él describía como un Estado de los trabajadores –«la forma política por fin descubierta bajo la cual resolver la emancipación económica del movimiento obrero»[15]–, era más bien, a su entender, una especie de antidictadura: destrucción del aparato estatal centralizado; desmantelamiento de sus órganos represivos y creación de una milicia popular; supresión de la burocracia estatal y remplazo del parlamentarismo por nuevos órganos legislativos y ejecutivos elegidos; sufragio universal; mandato imperativo de los elegidos, que debían recibir el mismo salario que los obreros, y autogestión de los propios productores. Fue Friedrich Engels quien, en su prefacio a la segunda edición de *La guerra civil en Francia* de Marx (1891), definió la Comuna de París como el ejemplo supremo de dictadura proletaria: «En los últimos tiempos, el filisteo alemán se dejó ganar una vez más por el terror ante las palabras "dictadura del proletariado". Muy bien, caballeros, ¿quieren saber cómo es esa dictadura? Miren la Comuna de París. Eso era la dictadura del proletariado»[16].

El concepto de dictadura de Marx no está codificado con claridad y oscila entre una definición del *contenido social* de un poder proletario y su *forma política,* esto es, un poder absoluto que instala un nuevo gobierno de clase que, según las circunstancias, puede o no estar enmarcado por instituciones

democráticamente elegidas[17]. En su concepción, la revolución era un producto de la colisión entre las fuerzas de producción y las relaciones de propiedad de una sociedad dada, pero ni su desencadenamiento dependía exclusivamente de ese conflicto ni sus formas políticas estaban preestablecidas. Por eso *La guerra civil en Francia* (1871) analizaba la Comuna de París como un Estado de trabajadores sin caracterizarlo como una dictadura (es probable que Marx pensara que no había sido suficientemente dictatorial). La idea marxiana de revolución implicaba claramente el derrocamiento del capitalismo, pero dejaba sus fases y modalidades a la invención creativa de los propios insurgentes: esta era una cuestión de fenomenología histórica y no de ontología política. Ni el momento ni la forma de las revoluciones podían preverse; cabría pensar, antes bien, que estas siempre sorprenden a sus actores. Por otra parte, las alusiones de Marx a la dictadura proletaria se referían exclusivamente a Europa continental; algunos intérpretes sugieren que no excluía la posibilidad de una transición pacífica al socialismo tanto en el Reino Unido como en Estados Unidos[18]. En cuanto a Friedrich Engels, al final de su vida desechó abiertamente todo modelo insurreccional de revolución. Uno de sus últimos textos, una nueva introducción (1895) a *Las luchas de clases en Francia,* de Marx, trazaba este balance: El tiempo de los ataques sorpresivos, de las revoluciones llevadas adelante por pequeñas minorías conscientes puestas a la cabeza de masas carentes de conciencia, es cosa del pasado. Cuando se trata de una completa transformación de la organización social, las masas mismas también deben encargarse de ello, deben haber comprendido ya lo que está en juego y por qué luchan, en cuerpo y alma. Es eso lo que nos ha enseñado la historia de los últimos cincuenta años[19].

Esa era la época en que, a pesar de las arcaicas y discriminatorias instituciones del Imperio prusiano, Engels interpretaba el crecimiento de la socialdemocracia alemana casi como un «proceso natural» que se desenvolvía «espontánea», «ininterrumpida» e «irresistiblemente».

Hacia 1917, la Gran Guerra había barrido con los pronósticos optimistas del último Engels y las revoluciones volvían a ser levantamientos militares. En el torbellino ruso de ese año crucial, Lenin resolvió los interrogantes de Marx extrayendo algunas ideas de sus escritos y disponiéndolas en una doctrina coherente basada en cuatro supuestos básicos: 1. El Estado es una institución transicional. En el pasado, las comunidades humanas podían existir sin un Estado y, en consecuencia, podemos imaginar una comunidad emancipada futura sin él. El Estado es un producto histórico de la sociedad de clases y el resultado del «carácter irreconciliable de los antagonismos de clase»[20]. En una sociedad capitalista, es inevitablemente un Estado burgués, a saber, una herramienta concebida y utilizada para defender los intereses de la clase dominante.

2. La revolución es un levantamiento masivo de los oprimidos que voltea el Estado burgués y establece un poder revolucionario. No se puede

transformar un Estado burgués; es preciso destruirlo por medio de una acción violenta (Lenin cita el término de Marx: *Zerbrechung*). Esto confirma el papel de la violencia como «partera *[Geburshelferin]* de toda sociedad vieja preñada de una nueva», según las palabras de Marx y Engels[21]. Al final de la Primera Guerra Mundial, la idea de una transición pacífica al socialismo era para Lenin irrealista y risible.

3. La revolución es una destrucción creativa. Al desmantelar el viejo Estado opresor, las clases proletarias establecen un nuevo poder: una dictadura del proletariado. Este nuevo poder es democrático –sus órganos son el resultado del sufragio universal– y represivo al mismo tiempo: apunta a consolidar el régimen proletario contra cualquier intento de las viejas clases dirigentes de restaurar su poder. El modelo de la dictadura del proletariado es la Comuna de París, que abolió el viejo ejército y la vieja policía y los sustituyó por una milicia obrera *(Garde nationale).* En su carácter de dictadura proletaria, la Comuna no construyó instituciones representativas sino instituciones operativas. Remplazó el «gobierno de las personas» por la «administración de las cosas». Los representantes elegidos de la Comuna eran ejecutivos: podía remplazárselos en cualquier momento y no disfrutaban de ningún privilegio.

4. A causa de su naturaleza, estructura y función específicas, la dictadura del proletariado está condenada a desaparecer. Es un Estado que crea las premisas de su propia extinción. Cuando las sociedades se tornen capaces de llevar adelante una forma cabal de autogestión, el Estado será inútil y superfluo y comenzará a desaparecer. Según la fórmula de Engels, el Estado «se extingue por sí mismo» *(der Staat stirbt ab)*[22] y sus vestigios se pondrán «en el museo de la antigüedad, al lado de la rueca y el hacha de bronce»[23].

Tras establecer los principios del marxismo ortodoxo, Lenin destacaba la escisión que los separa tanto del reformismo socialdemócrata como del anarquismo. En tanto que el primero renunciaba lisa y llanamente a destruir el Estado, como lo había probado en 1914 su voto favorable a los créditos de guerra, el segundo no había abandonado la ilusión de «abolirlo». La discrepancia entre el marxismo y el anarquismo no tiene que ver con la meta final: el comunismo como sociedad sin clases ni Estado. Su divergencia radica en los medios para alcanzarla. En contraste con los anarquistas que querían «abolir» el Estado y rechazaban el principio de la dictadura del proletariado en nombre de su «antiautoritarismo», Lenin consideraba la revolución como un acto extremadamente autoritario. De todos modos, por relevantes que puedan ser sus diferencias, el marxismo y el anarquismo comparten el mismo objetivo final: una sociedad sin Estado. Por eso, al considerar esta homogeneidad teleológica, un defensor del positivismo jurídico como Hans Kelsen tenía a Marx por uno de los más grandes pensadores del anarquismo[24].

El hecho de escribir en medio de una revolución hacía que Lenin no

describiera la dictadura del proletariado como un poder coercitivo actuante durante una guerra civil (experiencias vividas tanto en la Revolución Francesa como en la Comuna de París), sino que la identificara, antes bien, con la democracia soviética. A pesar de su enfoque utópico de la cuestión del Estado –visto que postula su «extinción» en una comunidad humana autoemancipada–, el ensayo de Lenin exhibe muchos aspectos aporéticos. Al presentar los órganos de la dictadura proletaria como puramente ejecutivos –sus representantes elegidos se ocupan de la «administración de las cosas»–, no explica con claridad cómo funcionaría la deliberación democrática ni cómo puede controlarse a los agentes ejecutivos que provienen de una elección. Lenin omite por completo la dimensión político-jurídica –el marco legal– del Estado revolucionario y no da pista alguna respecto de problemas fundamentales como el pluralismo político, las libertades individuales y públicas, el lugar para la disidencia, y la censura[25]. Una dictadura clásica puede suspender las leyes, pero está legalmente autorizada a hacerlo y actúa con el fin de restaurarlas. En un vacío, sin embargo, todo se torna posible. En su formulación más ingenua, la descripción marxista de un futuro comunista se limita a confirmar las consideraciones weberianas más pesimistas acerca de la «jaula de hierro» de la racionalización fría y la burocratización como destino ineluctable de la modernidad occidental. Piénsese en las palabras de Nikolái Bujarin y Yevgueni Preobrazhenski en *El ABC del comunismo* (1919), donde anticipaban el funcionamiento de una sociedad sin clases ni Estado. A su modo de ver, las objeciones de los escépticos –«¿quién va a supervisar toda la cuestión?»– no merecían una seria consideración: «No es difícil responder a estas preguntas. La dirección principal se pondrá en manos de diversos tipos de oficinas de contabilidad o agencias de estadística»[26]. Leída en nuestros días, una confianza tan ingenua en la «gobernanza mediante los números» es bastante desconcertante.

Algunos años después, Lenin sostuvo la idea de que, durante la guerra civil, era necesaria una dictadura *del partido*. En 1921 no solo reclamó una dictadura de ese tipo sino que incluso convocó a suprimir todas las tendencias dentro del Partido Bolchevique[27]. Sus concepciones habían cambiado empíricamente durante la guerra civil, cuando los bolcheviques se sintieron aislados y los sóviets quedaron virtualmente vacíos a causa de la desorganización de la economía y la transformación de los trabajadores en soldados.

Hay una significativa discrepancia entre la teoría de la revolución de Lenin y su manejo empírico del poder, y entre su concepto de la dictadura del proletariado y la forma fenomenológica que esta adoptó bajo su mando, una distancia que él nunca trató de salvar. Tampoco situó en una teoría política de la dictadura su intento de codificar las ideas de Marx como una doctrina coherente. Para la tradición clásica del pensamiento político, la dictadura es un estado de excepción que, como Giorgio Agamben ha explicado de manera convincente, es una situación de «indeterminación» tanto externa como

interna al ámbito del derecho[28]. Por medio de este concepto, el derecho trata de incluir en sí mismo su propia suspensión. En otras palabras, el estado de excepción es la interrupción del derecho permitida por el derecho mismo. Separa la norma de su aplicación y por lo tanto introduce –y reconoce– una zona de anomia dentro del derecho: una fuerza del derecho sin derecho. El derecho romano, sostiene Agamben, distinguía entre *auctoritas* y *potestas:* la primera encarnada por una autoridad personal, física y, podríamos decir, «biopolítica», y la segunda, por un cuerpo jurídico y representativo. El estado de excepción era la intersección de *auctoritas* y *potestas,* «dos elementos heterogéneos pero coordinados»[29], en la figura del dictador.

Esta distinción es la fuente de dos corrientes opuestas en la historia del pensamiento jurídico: por un lado, los pensadores de la soberanía política y, por otro, los del positivismo jurídico: *decisionismo* contra *normativismo,* dos tradiciones encarnadas en el siglo XX por Carl Schmitt y Hans Kelsen. Schmitt considera que una voluntad *(Nomos)* existencial y política forja y modela el Estado; Kelsen, al contrario, ve este último como una estructura de normas formalizadas. El primero postula la prioridad del poder, el segundo, la del derecho. Para el decisionismo, el poder determina la norma, en cuanto es la fuente original de cualquier sistema jurídico; para el normativismo, en cambio, es el derecho el que determina el poder, que solo existe gracias a un sistema de reglas que lo estructuran. De hecho, el poder suele ser el resultado de una combinación de la fuerza y el derecho. Como señala Norberto Bobbio, el poder sin el derecho es ciego, pero el derecho sin el poder carece de sentido y es ineficaz. En otras palabras, el poder no enmarcado por un sistema de restricciones jurídicas se torna ilegítimo, pero las normas sin contenido son una cáscara vacía. Por eso Weber no quería desvincular la fuerza *(Macht)* y la legitimidad *(Herrschaft).* Para Schmitt, las normas se limitaban a seguir decisiones; para Kelsen, fijaban el significado y el contenido del poder. Al reivindicar la matriz hobbesiana de su pensamiento político, Schmitt destacaba que la autoridad hace la ley –*auctoritas facit legem*–, en tanto que Kelsen tendía a remplazar el concepto de soberanía por el de «norma fundamental»[30].

Cuando se rompe esa precaria y delicada articulación entre el poder y el derecho, la decisión y las normas, y el poder se «emancipa» por completo de la restricción de estas últimas, el estado de excepción se vuelve estructural, permanente, y destruye el propio derecho. En ese caso, dicho estado puede convertirse en el origen de un poder totalitario. Esa es la experiencia del siglo XX. En términos jurídicos, Hitler y Mussolini eran líderes carismáticos que encarnaban la *auctoritas,* un poder total, pero no eran «dictadores». Su poder expresaba un estado de excepción como *iustitium,* no como dictadura (encarnaban un poder sin límites y no un poder dictatorial otorgado)[31]. Con ellos cambió el significado de la dictadura. En el pasado era una forma de poder distinto del despotismo o la tiranía. Lejos de ser antagónica con la democracia, era una forma de democracia en circunstancias históricas

excepcionales. Su arquetipo fue Cincinato, quien, convocado por el Senado romano a defender la República en 458 y 439 a.C., se desempeñó como dictador durante un periodo temporario y luego, tras liberar la ciudad, volvió a su finca.

Es indudable que una concepción *normativista* del Estado no puede ser de gran ayuda para analizar el establecimiento de la dictadura del proletariado. En *La dictadura* (1922), Carl Schmitt distinguía entre la dictadura clásica –un estado de excepción que suspendía el derecho pero era autorizado por un poder legal–, que él llamaba «dictadura comisarial», y la «dictadura soberana», que emanaba de un poder constituyente revolucionario. El gobierno soviético pertenecía a esta segunda categoría, como el poder jacobino durante la Revolución Francesa y el poder absoluto de Cromwell en la Revolución Inglesa. La fuente de la que dependían en última instancia el Comité de Salvación Pública y la Cheka, los órganos del terror en las revoluciones francesa y rusa, eran la Convención Nacional en 1793 y el gobierno soviético entre 1918 y 1921.

> Desde la perspectiva de una teoría general del Estado –destacaba Schmitt–, la dictadura de un proletariado identificado con el pueblo en general, en transición a una situación económica en la cual el Estado está «extinguiéndose», presupone el concepto de una dictadura soberana, precisamente en la forma en que se lo encuentra en la raíz de la teoría y la práctica de la Convención Nacional[32].

En síntesis, fue Schmitt, y no Lenin ni Trotski, quien inscribió la dictadura del proletariado dentro de una teoría general de la dictadura. La principal razón de esta aporía doctrinal radica en la concepción marxista de la revolución como destrucción de la soberanía, como democracia contra el Estado. Si bien inicialmente se la describió como una fuerza de destitución –un poder autoritario que actuaba con el fin de eliminar toda forma de autoritarismo–, durante la guerra civil rusa los bolcheviques reformularon la doctrina de la dictadura del proletariado como una nueva teoría de la soberanía. La *potentia* revolucionaria se convirtió en la *potestas* de un Estado revolucionario, y el *Macht* estatal remplazó al *Gewalt* revolucionario.

CONTRARREVOLUCIÓN

Como Kant y Hegel, los más grandes pensadores del legitimismo reconocían con claridad la significación histórica y universal de la Revolución Francesa. La contrarrevolución no existe sin revolución y ambas están profundamente entrelazadas. Los estudiosos suelen distinguir entre dos principales corrientes ideológicas de la contrarrevolución: la reacción y el conservadurismo. La reacción es un rechazo radical de la modernidad y los valores introducidos por la Ilustración –los derechos del hombre en primer lugar– en nombre de un pasado idealizado que se encarna en el Antiguo

Régimen. Esta fue la posición de Joseph de Maistre y Louis de Bonald. El conservadurismo es una defensa de la tradición y un intento de adaptarla a las circunstancias históricas generadas por la propia revolución. En 1814, la Restauración no significó un mero retorno al absolutismo; fue más bien el establecimiento de monarquías constitucionales el que encontró un compromiso entre un orden dinástico y las transformaciones introducidas por la Revolución Francesa. El «veranito de San Juan» de la aristocracia luego de 1814 acompañó el ascenso del capitalismo industrial. En el siglo XIX, el conservadurismo mantuvo el equilibrio entre la nobleza y la burguesía; aunque pasada de moda, la primera todavía era hegemónica como modelo cultural y gobernaba los «persistentes» Estados dinásticos, en tanto que la segunda controlaba los elementos financieros e industriales de economías aún mayormente agrarias, pero carecía por el momento de una cosmovisión, un estilo de vida e instituciones propias. René de Chateaubriand y Edmund Burke fueron sus principales representantes en Francia y el Reino Unido. El odio de Burke al jacobinismo era tan radical como su convencida adhesión a la economía de mercado.

Sin embargo, durante las grandes turbulencias la reacción y el conservadurismo convergieron en la contrarrevolución. En la década de 1790, Burke y De Maistre inspiraron la coalición militar internacional opuesta a la Francia revolucionaria. Una convergencia similar volvió a producirse medio siglo más adelante, cuando tanto un absolutista como Juan Donoso Cortés cuanto un partidario del liberalismo clásico como Alexis de Tocqueville vieron con buenos ojos la masacre de los trabajadores parisinos en junio de 1848.

En la década de 1790, el contexto filosófico de la contrarrevolución era el irracionalismo, que consideraba como un sinsentido liso y llano la idea de un mundo regulado por la razón. Era la Providencia, no la Razón, la que organizaba el mundo del legitimismo, creado por Dios. En su rechazo de la doctrina del derecho natural, Edmund Burke oponía los «derechos históricos» de la aristocracia británica a los «derechos del hombre y del ciudadano» proclamados por la Revolución Francesa, que eran a su juicio la expresión de una racionalidad abstracta y artificial[33]. Sin embargo, Burke representaba la corriente «moderada» de la contrarrevolución: adhería al marco jurídico de la monarquía británica, había aprobado la independencia de Estados Unidos y veía con buenos ojos el desarrollo de la sociedad de mercado. En Europa continental, la contrarrevolución era mucho más radical y a veces adquiría un gustillo casi apocalíptico. Sus pensadores consideraban que las desigualdades sociales y políticas eran tan naturales como la vocación de los seres humanos de obedecer a sus superiores. Vil y despreciable, la humanidad solo merecía un escarmiento. La historia era un torrente de sangre, una masacre perpetua, una matanza en la cual se castigaba a los seres humanos por sus pecados. La autoridad, la jerarquía, la disciplina, la tradición, la sumisión y el honor: estos eran los valores de la contrarrevolución.

Para Joseph de Maistre, la caída del absolutismo y la ejecución de Luis XVI eran acontecimientos tan descabellados como «la fructificación instantánea de un árbol en enero»[34]. Su visión providencial de la historia lo impulsaba a aceptar incluso el Terror como una suerte de castigo divino contra una humanidad pecadora y como la anunciación de una venganza apocalíptica: «Si se emplean los instrumentos más viles, el castigo es en bien de la regeneración» y, por consiguiente, «cada gota de la sangre de Luis XVI costará torrentes a Francia»[35].

De Maistre, la figura más oscura y extravagante de la contrarrevolución, fue descripto por Émile Faguet como «un feroz absolutista, un furioso teócrata, un intransigente legitimista, apóstol de una monstruosa trinidad conformada por el papa, el rey y el verdugo»[36]. De Maistre denunciaba la Revolución Francesa como un ataque contra el fundamento metafísico de un orden político divino. A diferencia de Burke, que consideraba la contrarrevolución como un proceso social y político cuyo clímax era una guerra necesaria contra la Francia republicana, De Maistre la veía como el resultado imponderable de la Providencia misma. Y en tanto que Burke elaboraba una crítica conservadora de la Ilustración, De Maistre la rechazaba en nombre de una forma apocalíptica de irracionalismo. Como la Revolución Francesa era «radicalmente mala» y tenía un «carácter satánico», la contrarrevolución era algo más que una estrategia política ejecutada por actores humanos; era una realización divina, providencial y casi metafísica: «La restauración de la monarquía […] no será una revolución contraria, sino lo contrario de la revolución»[37].

Según Isaiah Berlin, la contrarrevolución del pensador francés prefiguraba, detrás de esa fachada anacrónica y oscurantista, la modernidad del fascismo y el totalitarismo: De Maistre postulaba un orden político basado en el terror y teológicamente concebido como un gobierno total. Literalmente fascinado por la violencia, idealizaba al ejecutor, el agente sagrado de ese orden divino. La violencia que ejercía tenía el sello de lo sagrado. En *Las veladas de San Petersburgo* (1821), escrito en su exilio ruso durante los años de la Restauración, describía al verdugo como el pilar de su teología política. «Toda la grandeza, todo el poder, toda la subordinación –escribía– descansan en el ejecutor», a quien presentaba como «el horror y el nudo de la asociación humana. Sacad del mundo a este incomprensible agente y en un instante el orden dará paso al caos, caerán los tronos y desaparecerá la sociedad. Dios, que es el autor de la soberanía, es por lo tanto el autor del castigo»[38].

Donoso Cortés, a quien Carl Schmitt consideraba uno de sus principales inspiradores, encarnó la conexión entre la contrarrevolución clásica y el fascismo moderno. Este filósofo, ensayista y hombre de Estado español, señalaba Schmitt, fue «uno de los pensadores políticos más grandes del siglo XIX»[39], y en él encontraba una peculiar fusión entre un «profeta escatológico» y un «ambicioso diplomático profesional»[40]. En la era del liberalismo clásico, Donoso Cortés había entendido perfectamente el dilema

de 1848 –una confrontación histórica entre el absolutismo católico y el socialismo ateo–, que prefiguraba la crucial alternativa del siglo XX: revolución o contrarrevolución, bolchevismo o fascismo, anarquismo o autoritarismo. Tras los pasos de De Maistre, Donoso Cortés era «el más radical de los contrarrevolucionarios, un reaccionario extremo y un conservador de fanatismo casi medieval»[41], pero estos eran los rasgos que atraían de manera tan irresistible al propio Schmitt. Los escritos de Donoso, en particular el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), habían ayudado a su admirador alemán a elaborar algunos de sus propios conceptos fundamentales –decisión, soberanía y dictadura– como conceptos teológico-políticos secularizados y no como normas jurídicas abstractas. Era Donoso quien, un siglo antes, había estigmatizado el liberalismo como el reflejo de una *clase discutidora* impotente y afirmado la legitimidad de un dictador contra el Estado de derecho impersonal. Como Hobbes, Donoso sabía que el derecho no establece ningún orden político, pero solo puede tornarse eficaz cuando se basa en una autoridad concreta. Encarnado por soldados de ferviente religiosidad, el absolutismo católico era un poder espiritual incomparablemente superior al liberalismo, un orden legal y mecánico basado en el mercado y el derecho racional (lo que Kelsen llamó *Gesetzmässigkeit*). En 1849, Donoso celebró la represión de la insurrección abortada en Barcelona, Sevilla y Valencia con un enérgico discurso que proponía sin tapujos una dictadura contra la revolución: «Cuando la legalidad basta para salvar la sociedad, la legalidad; cuando no basta, la dictadura». En ciertas circunstancias, estimaba, «la dictadura […] es un gobierno legítimo»[42]. Dos años después, explicó que las revoluciones eran una «enfermedad» de los países ricos y libres, lo opuesto a un mundo lleno de esclavos, donde la «religión […] enseña la caridad a los ricos, a los pobres la paciencia; […] enseña a los pobres a ser resignados y a los ricos a ser misericordiosos»[43]. Schmitt estaba fascinado con el estilo alegórico de Donoso Cortés, sus descripciones de la historia como un gigantesco laberinto donde los seres humanos inmorales se perdían, o como un barco piloteado por una tripulación de marineros borrachos en medio de una tempestad. También le gustaba su desdén aristocrático por los seres humanos, descriptos como una ralea de pecadores corruptos que solo se merecían que los aplastaran hasta matarlos («el desprecio [de Donoso] por el hombre no sabe de límites»)[44]. Apreciaba esa vigorosa imaginación y sin duda estaba de acuerdo con el alegato de Donoso en favor de un liderazgo autoritario: los seres humanos necesitaban que los rigieran, ese era su destino.

El choque entre revolución y contrarrevolución perduró hasta la Gran Guerra, reforzado y exacerbado por la experiencia traumática de la Comuna de París. En el segundo libro de *Los orígenes de la Francia contemporánea* (1878), Hippolyte Taine analizó la Revolución Francesa con la ayuda de las ciencias por entonces en boga, de la zoología («el instinto animal de preservación») a la teoría de la raza (las multitudes revolucionarias

comparadas con «negros en la bodega de un barco») y la herencia (la revolución como una regresión atávica de la sociedad civilizada a una barbarie ancestral). Los jacobinos eran locos, al igual que los comuneros: en el origen de los levantamientos de 1789 y 1791 había «una semilla patológica que, al penetrar en la sangre de una sociedad sufriente y profundamente enferma, había causado la fiebre, el delirio y las convulsiones de la revolución»[45]. De manera similar, Cesare Lombroso, el famoso criminólogo italiano, distinguía entre «revolución» y «revuelta» como fenómenos sociales extremadamente diferentes, uno «fisiológico» y otro «patológico»[46]. Pese a su nombre, la Revolución Francesa pertenecía a la segunda categoría y ofrecía un reservorio inagotable de objetos de estudio a las ciencias criminales.

En 1917 se inició un nuevo ciclo en la historia de las revoluciones. Para millones de personas del mundo entero, la Revolución de Octubre constituyó, como 1789, el *signum prognosticum* de la humanidad emancipada del futuro. Los bolcheviques reconocían en los jacobinos a sus precursores, en el marco de una continuidad histórica que Albert Mathiez señaló en 1920[47]. Sin embargo, a diferencia de su ancestro francés, la Revolución Rusa nunca logró proyectarse a través del continente. Los intentos de seguir su ejemplo fracasaron en todas partes, de Alemania a Hungría y de los países bálticos a Italia, donde el *Biennio Rosso* de 1919-1920 precedió por muy poco al ascenso de Mussolini al poder. En vez de externalizarse –una tarea para la cual los bolcheviques habían creado la Internacional Comunista en 1919–, la Revolución Rusa tuvo que atrincherarse y defenderse con uñas y dientes durante una sangrienta guerra civil contra una coalición internacional enteramente comparable a la de 1792. El resultado de esta retirada fue el estalinismo, pero el llamamiento de la revolución era vigoroso y recorrió el siglo XX, una época durante la cual, a pesar de conflictos y rupturas, las palabras «revolución» y «comunismo» se convirtieron casi en sinónimos. En 1920, Bertrand Russell definió el bolchevismo como una síntesis de la Revolución Francesa y el islam original: la atracción de su mesianismo parecía tan irresistible como la de Mahoma en el mundo árabe del siglo VII[48].

Como había sucedido con el legitimismo después de 1814, en la década de 1920 el perfil de la contrarrevolución también cambió. El derrumbe del orden dinástico europeo establecido por el Congreso de Viena –lo que Karl Polanyi definió como «la Paz de los Cien Años»– había tornado obsoleta la filosofía que, durante un siglo, había inspirado a los partidarios del orden y encontrado sus pilares en el catolicismo, el antirrepublicanismo y el conservadurismo. Como han hecho notar muchos historiadores tras los pasos de Zeev Sternhell y George L. Mosse, desde fines del siglo XIX la derecha se convirtió en «revolucionaria» y conquistó un apoyo masivo que no había tenido, salvo en periodos muy breves, en el siglo anterior[49]. Con la Gran Guerra, la nacionalización de las masas dio un gran paso adelante. El nacionalismo se

apropió de símbolos y rituales tomados de un modelo jacobino –el pueblo en armas– antes aborrecido. Sus líderes, a menudo de origen plebeyo, habían descubierto la política en las luchas callejeras y el léxico revolucionario les sentaba mejor que la retórica parlamentaria. Fue en Alemania donde, como secuela de la guerra, cobró forma una constelación ideológica denominada «revolución conservadora», cuya figura más popular fue el escritor Ernst Jünger, junto a respetados ensayistas y académicos como Oswald Spengler, Moeller van den Bruck y Werner Sombart[50]. Estos ya no sentían nostalgia por el Antiguo Régimen y habían dejado de vituperar la modernidad en nombre del pesimismo cultural. Querían encontrar una síntesis entre los valores heredados de la anti-Ilustración y una modernidad tecnológica que los fascinaba. A lo largo de los años veinte, los «revolucionarios conservadores» convergieron progresivamente en el fascismo. Querían erigir un nuevo orden –en rigor, una nueva civilización–, opuesto al mismo tiempo al liberalismo, visto como una herencia decimonónica, y al comunismo. Ese nuevo orden era resueltamente moderno, puesto que la ambición del fascismo era crear un «Hombre Nuevo», representativo de la nueva raza dominante forjada en las trincheras. En 1932, Mussolini celebró el décimo aniversario de la «Revolución fascista» que, a imitación de su ancestro francés, había inventado su propia liturgia secular. Por medio de símbolos, ritos, imágenes y consignas, creó su propio culto del «ser supremo», encarnado ahora por un carismático líder vivo[51]. En el caso del nacionalsocialismo, esa retórica revolucionaria fue igualmente fuerte, mientras que en el franquismo, que llegó al poder tras aplastar a la izquierda durante una guerra civil, estaba por completo ausente. En España, los discursos fascistas «revolucionarios», si los había, se remontaban al primer falangismo, que, no obstante, fue rápidamente absorbido por el nacionalcatolicismo. Todos los movimientos o regímenes fascistas trascendieron el legado del legitimismo.

KATECHON

Como antes vimos, Carl Schmitt fue el primer pensador político que llevó a cabo la transición conceptual de la contrarrevolución clásica al fascismo. Este último reivindicaba su modernidad, y Mussolini negó ser un discípulo de Joseph de Maistre en un famoso artículo escrito en 1932 para la *Enciclopedia italiana Treccani*. Su mirada no estaba en el Antiguo Régimen sino en el futuro. «El fascismo no ha elegido a Joseph de Maistre como su profeta», escribía, y agregaba que «el absolutismo monárquico es una cosa del pasado, al igual que la veneración de la Iglesia»[52]. Schmitt, sin embargo, no sugería la restauración del pasado: consideraba nuevas formas de poder absoluto –el Estado total–, que a su juicio eran versiones secularizadas del absolutismo clásico. Tal como explicaba en *Teología política* (1922), el léxico de la teoría política estaba compuesto en su totalidad de categorías teológicas secularizadas[53].

Esta consideración nos lleva de nuevo a la relación entre Schmitt y Donoso Cortés. Como sugiere Reinhard Mehring, el pensador jurídico alemán transformó al reaccionario español en una suerte de «máscara autobiográfica»[54]. Este mimetismo revela un trasfondo intelectual que era inusual en los años de Weimar, cuando los heraldos de la revolución conservadora provenían o bien del nacionalismo *völkisch* o bien de un pesimismo cultural ajeno a la tradición católica. Los nombres de Paul de Lagarde, Julius Langbehn y Arthur Moeller van der Bruck no aparecen en los escritos de Schmitt, que era en cambio un ardiente admirador de Joseph de Maistre, Charles Maurras y Léon Bloy, los representantes del legitimismo y el nacionalismo católico franceses. Y, a pesar de sus características reaccionarias, su radicalismo exponía a Schmitt a la influencia de las transgresiones estéticas de escritores dadaístas como Theodor Däubler y Hugo Ball, una constelación que lo alejaba mucho del conformismo político del *Zentrum*. Como Donoso Cortés, Schmitt siempre se consideró un católico no convencional.

A su entender, la teología política de Donoso Cortés tenía una limitación fatal: no conocía el *katechon*[55]. Este concepto, que Schmitt descubrió en 1932 en la segunda carta de Pablo a los tesalonicenses, se convirtió en un pilar de su teología política, dado que ofrecía un fundamento espiritual a sus elecciones ideológicas. La idea de una fuerza restrictiva *(Aufhalter)* que demora el advenimiento del Anticristo e impide que el mundo caiga en una completa impiedad la encarnaban en la Edad Media los emperadores cristianos. Schmitt teorizó por primera vez esta categoría en *El nomos de la tierra* (1950), pero la había utilizado en muchas cartas y textos ocasionales desde comienzos de la década de 1930[56]. En lo fundamental, creía que el *katechon* también podía encontrar una forma secularizada, y la búsqueda de su

equivalente moderno se convirtió en el tropismo secreto de su compromiso político. En 1919, esa arrolladora fuerza religiosa inspiró al Freikorps bávaro; después de 1930, Schmitt reclamó este papel para el presidente, a quien le sugería aplicar el artículo 48 de la Constitución, y a partir de 1933 atribuyó el mismo papel a Hitler, al que veía como un redentor nacional.

En 1944, en una conferencia sobre Donoso Cortés pronunciada en la Universidad de Madrid, Schmitt comparó implícitamente el papel «catecóntico» de las tropas alemanas que defendían el Tercer Reich contra el avance del Ejército Rojo con la lucha librada por la contrarrevolución europea en 1848 contra el socialismo ateo. A su juicio, la guerra civil europea iniciada en 1914 se tornaba comprensible en su totalidad por medio de ese «gran paralelo histórico mundial»[57]. Cualquier tiempo histórico, sostenía Schmitt en *Glossarium* (1951), tenía su propio *katechon*. Una vez agotada la era de los emperadores cristianos, aparecieron nuevos «titulares temporarios, transitorios, desperdigados y fragmentarios» para cumplir su tarea histórica. A veces, el aspecto secular de esa fuerza espiritual distaba de ser bello. No obstante, desde 1789 hasta la batalla de Stalingrado el *katechon* tuvo enemigos reconocibles: el ateísmo, el socialismo y el bolchevismo. Cualquiera fuese la forma que adoptara, el *katechon* mostraba una dimensión heroica y exhibía una fortaleza prometeica.

La revolución y la contrarrevolución se oponían de manera radical: no podían converger ni llegar a acuerdo alguno. No eran similares ni equivalentes, en contra de una creencia popular que, al concentrarse exclusivamente en su hostilidad compartida (por razones opuestas) al liberalismo clásico, tiende a incluirlos en la misma categoría de totalitarismo. No convergieron, pero sus trayectorias revelaron una sorprendente simetría. La revolución socialista y la revolución nacional o fascista rechazaban las ideas y prácticas tradicionales del reformismo y el parlamentarismo, la socialdemocracia y el liberalismo. El bolchevismo y el fascismo reclamaban un estado de excepción –dictadura del proletariado o Estado total fascista– capaz de adoptar medidas radicales y cambiar el orden establecido. Mostraban un desacuerdo tajante en los medios –movilización de masas desde abajo o liderazgo carismático–, pero ni uno ni otro veían alternativa alguna a una ruptura violenta con el pasado. Al movilizar una imaginación política habitada de utopías (la sociedad sin clases) o mitos (un orden racial intemporal), ambos miraban al futuro. Los contados intentos de encontrar una síntesis entre estas dos opciones antagónicas fueron ambiguos –piénsese en la pasión del último Georges Sorel tanto por Mussolini como por Lenin[58], o en la efímera experiencia del «bolchevismo nacional» en Alemania[59]– y fracasaron invariablemente: superar la oposición entre revolución y contrarrevolución era simplemente inconcebible. De todos modos, su simetría merece un análisis.

Un reflejo emblemático de la imposibilidad de un «diálogo» entre el marxismo y el fascismo es una carta enviada por Walter Benjamin a Carl Schmitt en 1930, en la que el primero destacaba lo mucho que su libro *El*

origen del drama barroco alemán (1928) debía a *Teología política* y *La dictadura,* dos obras que exponían la teoría de la soberanía de Schmitt. Sus propios «métodos de trabajo como filósofo del arte», escribía Benjamin, coincidían de manera significativa con el «enfoque de la filosofía del Estado» elaborado por el pensador jurídico conservador[60]. Diez años después, Benjamin mencionaría una vez más tanto el «Anticristo» –el fascismo– como el «estado de excepción» de los oprimidos en sus famosas tesis «Sobre el concepto de historia» (1940), un potente texto que mezclaba marxismo y esperanzas mesiánicas y categorías seculares y teológicas. La sexta tesis menciona al Mesías que «viene no solo como el redentor» sino también «como el vencedor del Anticristo», y la octava argumenta que, según «la tradición de los oprimidos», «el "estado de emergencia" *[Ausnahmezustand]* en que vivimos no es la excepción sino la regla»[61]. En 1930, Schmitt no respondió la carta de Benjamin, pero leyó con atención el libro y, años después, anotó en el margen de la segunda edición de *El origen del drama barroco alemán* estas significativas palabras: «Una insuperable intensidad de los argumentos y una insalvable distancia con el interlocutor»[62].

Imposible durante la República de Weimar –tanto debido al comunismo de Benjamin como a su condición de judío–, después de la Segunda Guerra Mundial el anarquista judío y teólogo nihilista Jacob Taubes volvió a intentar el diálogo. Proscripto de las universidades alemanas, Schmitt se había retirado en Plettenberg y ya no tenía papel público alguno en la República Federal ni en ningún otro lugar. Cuando murió, en 1985, Taubes escribió un obituario que era un notable tributo a él. Sin tratar de salvar la grieta que separaba «el dardo mesiánico secularizado del marxismo» del pensamiento político de un «profeta apocalíptico de la contrarrevolución», reconocía que él mismo era un «espíritu apocalíptico» que se sentía «cercano» al pensador alemán, a pesar de su antagonismo político radical[63].

El recuerdo de ese diálogo malogrado que se produjo durante la República de Weimar destaca la complejidad de la cultura política alemana en la década de 1920 y las «relaciones peligrosas» entre un crítico judío marxista como Walter Benjamin y un pensador católico conservador como Carl Schmitt[64]. Al trascender los límites de su ámbito original, también es significativo en la medida en que su terreno pertinente –la teología política– echa luz sobre un conjunto más amplio de *analogías estructurales* entre la revolución y la contrarrevolución, que podría resumirse de la siguiente manera:

Walter Benjamin	*Carl Schmitt*
Destrucción del orden jurídico y político	*Contrarrevolución*

Decisionismo
Behemoth como Estado total

Proletariado

Dictador

Fascismo
Mesianismo judío
Anticristo = bolchevismo
Mesías contra Anticristo

Fascismo como absolutismo secularizado

Vencido

Soberano Tradición Restauración

Devanitán desde arriba abajo

ICONOCLASIA

Las revoluciones quieren erigir un nuevo orden y crear su propio sistema de valores, pero siempre empiezan por destruir los símbolos de la dominación anterior. La iconoclasia les es consustancial y explica su relación antinómica con la materialidad de los reinos de la memoria[65]. Para triunfar, las revoluciones deben destruir no solo el orden establecido con sus instituciones, sino también sus símbolos y emblemas y a veces sus edificios y sus sitios. En la mayoría de los casos, su *pars construens* trasciende y escapa a ese momento disruptivo y no forma parte de él aun cuando la furia iconoclasta sea una de sus premisas. La evaluación convencional, a saber, que la Revolución Francesa produjo transformaciones irreversibles en las sociedades europeas, es indudablemente cierta, pero esa fue la consumación del proceso revolucionario, no el resultado inmediato del levantamiento revolucionario. En otras palabras, sin la Revolución Francesa el feudalismo no se habría abolido en Europa Central y el Código Civil no se hubiera establecido, pero esta tarea correspondió a Napoleón. Las guerras napoleónicas se inscribieron desde luego en una mutación iniciada en 1789, pero el 9 de termidor había marcado una ruptura y el Imperio fue una vuelta de página respecto de la Primera República. El Arco de Triunfo parisino pertenece a la historia de la Revolución Francesa de la misma manera que la Constitución estalinista de 1936 pertenece a la de la Revolución Rusa; los dos están inscriptos en la *longue durée* del proceso revolucionario, pero ya no pertenecen –incluso la contradicen– a la irradiación de la Revolución como un acontecimiento, una ruptura en el continuo histórico, un paso violento de un orden social y político a otro. Simbolizan más bien la transformación de la revolución en un nuevo orden despótico. El espíritu revolucionario no puede embotellarse y exhibirse en museos. El Musée Carnavalet reifica la Revolución Francesa como un objeto histórico que encuentra su lugar en una herencia nacional, y la inscribe en los anales del Estado y no en una memoria colectiva de emancipación. En un registro diferente, la iconografía que muestra los perfiles alineados de Marx, Engels, Lenin y Stalin ilustra la historia de la Unión Soviética, en vez de transmitir una memoria revolucionaria. Sería sin duda más fácil encontrar sitios contrarrevolucionarios de la memoria, como la fuente Saint-Michel, donde el arcángel que mata a la serpiente simboliza la represión de junio de 1848[66], o la basílica del Sacré-Cœur en Montmartre, construida para santificar la destrucción de la Comuna de París[67]. A diferencia de estos monumentos, los reinos revolucionarios de la memoria tienen un carácter esencialmente simbólico e inmaterial; su significado más profundo está en el *vacío* dejado por la fuerza destructiva de la propia revolución.

Muchas pruebas ilustran este simple hecho. Cuando en 1880 la Tercera República instituyó como fiesta nacional el 14 de julio[68] –hoy un día de

desfiles militares–, la naturaleza misma del acontecimiento revolucionario que inspiraba esa celebración quedó completamente eclipsada. Y consideraciones similares podrían hacerse de otros sitios, símbolos o prácticas culturales institucionalizadas por la Tercera República –piénsese en el Panteón o «La Marsellesa»– que transformaron la memoria de la Revolución Francesa en un patrimonio nacional no muy diferente del Palacio de Versalles. Una vez domesticado, el legado revolucionario podía coexistir con el orden burgués y el imperio colonial.

Para los amotinados del *faubourg* Saint-Antoine, la toma de la Bastilla fue en su origen una mera necesidad práctica –conseguir pólvora para sus armas–, pero no tardó en convertirse en un acto de destrucción simbólica[69]. La fortaleza solo alojaba a siete presos, pero había sido una materialización del régimen aristocrático desde la Edad Media. En su *Historia de la Revolución Francesa* (1847), un monumento historiográfico que en la memoria colectiva francesa del siglo XIX también podía leerse como un espejo de 1789, Jules Michelet describe la magnitud de la tarea cumplida por el pueblo parisino: La Bastilla, aunque una vieja fortaleza, era inexpugnable, a menos que se la sitiara durante varios días y con abundancia de artillería. En esa crisis, el pueblo no tenía ni el tiempo ni los medios para establecer un sitio regular. De haberlo hecho, en la Bastilla no habría habido motivos para el temor, dado que tenía provisiones suficientes para esperar un socorro tan cercano y contaba con una inmensa provisión de municiones. Sus muros, de diez pies de ancho en la cima de las torres, y treinta o cuarenta en la base, podrían reírse largo y tendido de las balas de cañón, y entretanto, sus baterías, con sus disparos sobre París, habrían de ser capaces de demoler todo el Marais y el *faubourg* Saint-Antoine. Sus torres, traspasadas de ventanas y troneras, protegidas por un doble y triple enrejado, permitían a la guarnición efectuar, con toda seguridad, una terrible carnicería entre sus atacantes[70].

Así, concluye Michelet, la toma de la Bastilla fue un acto inspirado y permitido por la fortaleza irresistible del pueblo insurgente, no basado en una evaluación calculada de la correlación de fuerzas. Lejos de ser razonable, destaca, «fue un acto de fe»[71]. ¿Cómo explicar ese ataque exitoso? La respuesta, sugiere Michelet, está en la dimensión simbólica del edificio: «Todo el mundo conocía y detestaba la Bastilla. Esta y tiranía eran sinónimos en todas las lenguas». De tal modo, «la Bastilla no fue tomada, se rindió. Perturbada por una mala conciencia, enloqueció y perdió toda presencia de ánimo»[72].

Iniciada el día posterior a su captura, su demolición solo terminaría en 1806. El asalto a la Bastilla se convirtió en un ejemplo que se seguiría ampliamente a lo largo y lo ancho del país, con innumerables destrucciones de iglesias y castillos. Como destacan Hans-Jürgen Lüsebrink y Rolf Reichardt, el impacto de ese acontecimiento tiene que ver con su carácter colectivo y anónimo, ligado a la acción de multitudes más que a la influencia carismática de dirigentes revolucionarios. Los rasgos más significativos de la toma por

asalto de la Bastilla son su *iconicidad* (su poder simbólico), su *teatralidad* (el montaje de un espectáculo público) y su *emotividad* (una acción que afectó la imaginación colectiva y despertó una identificación espontánea), que hicieron de ella un ejemplo a seguir[73].

La iconoclasia de la Revolución Francesa –paradigmática de todas las revoluciones modernas– se convertiría en objeto de una feroz controversia a partir de la década de 1790, en la que la tradición republicana la veía como el desahogo de una ira popular a la vez legítima e imposible de reprimir, mientras que la opinión conservadora la estigmatizaba como una expresión de *vandalismo*. Con frecuencia, la destrucción de propiedades de la Iglesia y la nobleza adoptaba un carácter lúdico y se desarrollaba como un festival del pueblo en el cual, según la remembranza popular, se hacía mofa de las jerarquías sociales y se las desbarataba. Con la intención de canalizar y contener esa ola popular, el 14 de agosto de 1792 la Asamblea Nacional promulgó un decreto que prescribía la destrucción sistemática de todos los monumentos erigidos al «prejuicio», la «tiranía» y la «feudalidad». El abate Grégoire forjó explícitamente el concepto de «vandalismo revolucionario» en 1794, durante el periodo de destrucción sistemática de los edificios del Antiguo Régimen, con énfasis en su peculiar fortaleza: su destructividad era inseparable de una tarea «regenerativa»[74].

Figura 3.1. Jean Testard, *La toma de la Bastilla,* entre 1789 y 1794, Château de Versailles, Francia.

Así como denigra con desdén las manifestaciones de iconoclasia revolucionaria, el concepto de «vandalismo» omite aprehender su dimensión metódica y consciente. A diferencia de los «saqueos rituales» de la época premoderna –como los tradicionales pillajes que se producían en Roma luego del anuncio de la muerte de un papa[75]–, los momentos iconoclastas de las insurrecciones modernas no solo seleccionan con cuidado sus blancos, sino que también siguen un procedimiento racional que no puede reducirse a un estallido espontáneo. Ritualizan y dan forma espectacular, desde luego, a una poderosa emoción colectiva que se libera debido a la caída de un orden odiado. En febrero de 1848 se destruyeron o desfiguraron muchos retratos de Luis Felipe, y las procesiones encabezadas por el busto del rey derrocado, con una cuerda alrededor del cuello, se propagaron por varias ciudades francesas en una especie de repetición mimética de las ceremonias que lo habían llevado al poder. En la mayoría de los casos, sin embargo, la iconoclasia revolucionaria era el resultado de una serie de iniciativas precisas en extremo y escrupulosamente planeadas que Emmanuel Fureix describe como «gestos quirúrgicos»[76]. En mayo de 1871, la Comuna de París decidió demoler la casa particular de Adolphe Thiers, el jefe del gobierno de Versalles que estaba sitiando la insurgente capital francesa. Situada en la próspera zona de la plaza Saint-Georges, la casa contenía una colección de piezas de arte antiguas que se trasladaron a un museo, en tanto que sus muebles se donaron a viudas y huérfanos. Antoine-Matthieu Demay, el artesano (miembro de la Asociación Internacional de Trabajadores) que dirigió la demolición, señaló que esa medida no tenía nada que ver con un hecho de vandalismo. Esos objetos artísticos, declaró en una reunión pública de la Comuna, «pertenecen a la historia de la humanidad y deseamos conservar la inteligencia del pasado para construir el futuro. *No somos bárbaros*»[77].

La misma división se reprodujo inevitablemente cuando la Comuna de París, por un decreto del 12 de abril de 1871, decidió demoler la columna de Vendôme. Este memorial napoleónico, dice el decreto, era «un monumento de barbarie, un símbolo de fuerza bruta y falsa gloria, una afirmación del militarismo, una negación del derecho internacional, un insulto permanente de los vencedores a los vencidos, un ataque perpetuo a uno de los tres grandes principios de la República francesa, la fraternidad». Prosper Olivier Lissagaray, el primer historiador de la Comuna de París, describía la demolición ceremonial: El 16 de mayo, a las dos en punto, una inmensa multitud se apiñó en todas las calles adyacentes, bastante ansiosa acerca del resultado de la operación. […] Una cuerda atada al tope de la columna se ató alrededor de un cabrestante puesto en la entrada de la calle. La plaza estaba colmada de guardias nacionales; espectadores curiosos se amontonaban en techos y ventanas. […] Las bandas tocaban «La Marsellesa», el cabrestante dio una vuelta completa, la polea se rompió y un hombre resultó herido. Ya circulaban rumores de traición entre la multitud, pero no tardó en aparecer una segunda polea. […] A las cinco y media el cabrestante volvió a girar y unos

minutos después el extremo de la columna comenzó a desplazarse lentamente; el asta cedió poco a poco y luego, con un repentino bamboleo hacia uno y otro lado, se rompió y cayó con un tenue gemido. La cabeza de Bonaparte rodó por el suelo y su brazo parricida se despegó del tronco. Estalló entonces una inmensa aclamación, como la de un pueblo liberado de un yugo. La gente trepó a las ruinas y festejó con gritos de entusiasmo, mientras la bandera roja ondeaba desde el purificado pedestal, convertido desde ese día en el altar de la raza humana[78].

Tras la supresión militar de la Comuna, se consideró al pintor Gustave Courbet, presidente de su Comisión de Bellas Artes, responsable de ese acto de «vandalismo». Se lo encarceló durante varios meses en Sainte-Pélagie y se lo condenó a pagar una enorme indemnización. En realidad, Courbet no había decidido la demolición de la columna. Pese a que la consideraba «una obra de arte desdichadamente pretenciosa que suscita las risas de los extranjeros», «un monumento carente de todo valor artístico y que perpetúa los ideales de la guerra y la conquista promovidos por la dinastía imperial», había sugerido su mudanza y, sobre todo, la instalación de sus bajorrelieves como una exposición museística en los Invalides[79]. En abril, sin embargo, mientras se desarrollaban los acontecimientos, el Consejo de la Comuna decidió demoler la columna en una ceremonia pública y espectacular, y Courbet, en su carácter de miembro de ese cuerpo, adhirió a la decisión. Durante el juicio, representó el papel del chivo expiatorio en la guerra simbólica que oponía la iconoclasia de la revolución a la acusación de vandalismo hecha por el orden moral y político restaurado.

Figura 3.2. Bruno Braquehais, *La demolición de la columna de Vendôme*, 1871, Musée d'Orsay, París.

Erigida en 1810 en conmemoración de la Grande Armée napoleónica en un sitio que había albergado una estatua de Luis XIV (destruida en 1792), la columna fue objeto de varias modificaciones bajo la Restauración, la Monarquía de Julio y el Segundo Imperio, antes de que se la demoliera durante la Comuna: en un principio tenía en lo más alto una estatua ecuestre de Enrique IV y luego una nueva estatua de Napoleón en el ropaje de un emperador romano. Se la reconstruiría en los comienzos de la Tercera República, entre 1873 y 1875. Una vez más, un monumento se convertía en el blanco de la ola iconoclasta acarreada por una revolución que quería destrozar la continuidad temporal y marcar una ruptura con la historia de los vencedores. En mayo de 1871, la demolición de la columna de Vendôme cumplió varias finalidades: procuraba movilizar a los parisinos en defensa de la Comuna; enviaba un mensaje claro al gobierno instalado en Versalles, a saber, que los trabajadores de París no se rendirían sin combatir, y por último, acompañaba un llamamiento en que se pedía ayuda a las grandes ciudades francesas (publicado por el *Journal officiel de la Commune* el mismo día de la destrucción de la columna)[80].

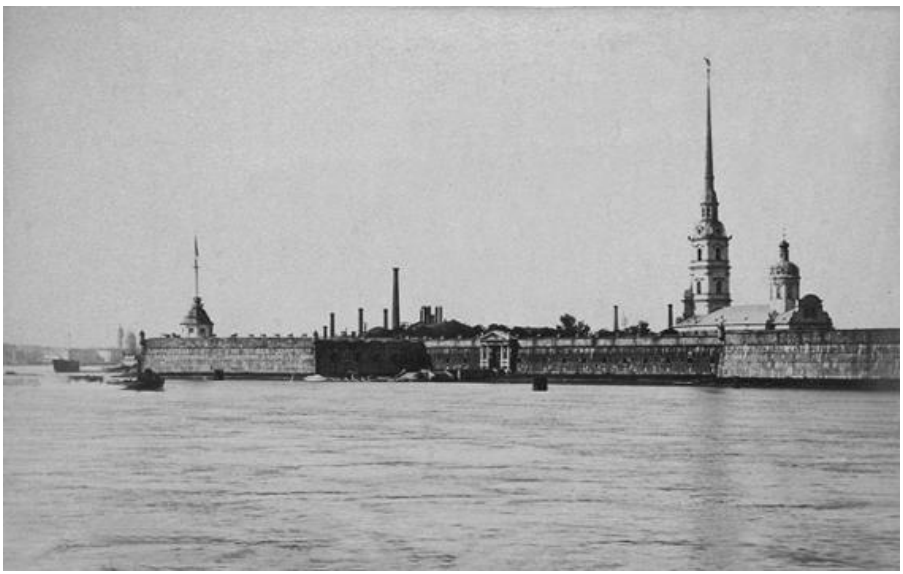


Figura 3.3. San Petersburgo, fortaleza de Pedro y Pablo, fotografía anónima del siglo XIX.

La Revolución Rusa, durante la cual la destrucción de iglesias ortodoxas y palacios zaristas fue casi tan sistemática como en la Francia de la década de 1790, elaboró una interesante reflexión teórica sobre su propia iconoclasia. La

oportunidad se presentó en 1924, cuando el régimen soviético decidió transformar la fortaleza de Pedro y Pablo en un museo de la Revolución. En su origen, ese edificio se había destinado a sepulcro de la familia imperial, y luego se convirtió en una prisión zarista. Después de 1917, fue sucesivamente una penitenciaria para oficiales contrarrevolucionarios, una sede del Partido Bolchevique y finalmente, durante la guerra civil, una guarnición militar. La transformación en museo de un sitio de la memoria tan cargado planteó con toda su fuerza la cuestión de la relación de la Revolución con el pasado de Rusia, en el momento en que la antigua capital cambiaba de nombre para llamarse Leningrado; cuando los restos del carismático líder de octubre de 1917, que acababa de morir, iban a ser embalsamados en un museo de Moscú, y cuando Trotski, jefe del Ejército Rojo, era desplazado del poder[81]. Era el momento en que se producía una transición entre la temporalidad eruptiva del acontecimiento revolucionario –la cesura de Octubre y la guerra civil– y la temporalidad de un régimen soviético consolidado que en definitiva llevó al estalinismo. Desde la óptica de Trotski, esa transición podía interpretarse como un Termidor soviético. Pero la transición no era solo política, también era un cambio hacia un nuevo régimen de historicidad. El paso de una temporalidad a otra no era inevitable e implicaba una modificación de la relación entre la Revolución y el pasado. Para la vanguardia rusa, y en especial para los partidarios del futurismo y el suprematismo, el espíritu revolucionario era, por su propia naturaleza, incompatible con los museos. La Revolución no debía crearlos, sino destruirlos. Los museos conservan lo que está muerto, en tanto que la Revolución quería romper con el pasado y proyectar a los seres humanos hacia el futuro: debía promover su fuerza, no dar un paso atrás y congelarse como historia.

El debate era vibrante y la transición no carecía de tensiones. Por un lado, la propia Revolución había planteado las premisas del régimen soviético y, por otro, su espíritu perduró hasta fines de los años veinte. Piotr Stolpianski, el guía del museo durante ese periodo, no quería contar una historia lineal de la Revolución sino, antes bien, transmitir su mensaje poniendo a sus visitantes frente a una sucesión de «imágenes dialécticas» articuladas por la idea de montaje de Serguéi Eisenstein.

Figura 3.4. Iglesia quemada en Barcelona, fotografía anónima, 1936.

Otras revoluciones dieron muestras de una furia iconoclasta similar. Llegado a Barcelona en diciembre de 1936, al comienzo de la guerra civil, cuando la ciudad todavía exhibía su temple revolucionario, George Orwell observó que «todas las iglesias habían sido destrozadas, y quemadas sus imágenes». En varios lugares de la ciudad vio iglesias «demolidas sistemáticamente por bandas de trabajadores»[82]. En la mayoría de las regiones en manos de los anarquistas, «las iglesias estaban en ruinas y los sacerdotes, expulsados o muertos»[83]. En lo que se asemejaba a carnavales espontáneos, los milicianos dañaban reliquias, se vestían con sotanas, remedaban bendiciones y disparaban contra las efigies de Cristo. Cuando las tropas republicanas ocupaban una aldea, era frecuente que las iglesias se usaran como letrinas. Profundamente impresionado por este espectáculo de salvajismo impío, Orwell lo interpretó como la manifestación de una creencia sucedánea que confería un carácter sagrado a su propia violencia: Algunos de los diarios antifascistas extranjeros se rebajaron incluso a la mentira lamentable de fingir que las iglesias solo eran objeto de ataques cuando se las usaba como fortalezas fascistas. En realidad, se las saqueaba en todas partes y como cuestión de rutina, porque se entendía perfectamente bien que la Iglesia española era parte del fraude capitalista. A lo largo de seis meses en España,

solo vi dos iglesias indemnes, y hasta alrededor de julio de 1937 no se permitió que ninguna reabriera y ofreciera servicios religiosos, con la excepción de uno o dos templos protestantes de Madrid[84].

En octubre de 1956, los insurgentes húngaros destruyeron la estatua de Stalin que se alzaba en un parque municipal de Budapest. Cuarenta años después, lo que se tiró abajo fue el Muro de Berlín. Pero las revoluciones de 1989, como hemos visto, no tenían la ambición de construir un nuevo orden. En Berlín, el ex Palacio de la República Democrática Alemana, unánimemente considerado atroz, fue demolido para reconstruir el anterior castillo Hohenzollern: al igual que en el caso de la columna de Vendôme, la historia volvía al pasado. En las cercanías de Nikolaiviertel, no muy lejos de aquel palacio, quedaba una estatua de Marx y Engels en cuyo pedestal alguien había escrito un grafiti: «somos inocentes» *(Wir sind Unschuldig).*

SÍMBOLOS

Para Ernst Bloch, el autor de *El principio esperanza* (1954-1959), los sueños de un mundo mejor surgen de las tensiones de un mundo «no sincrónico», donde coexisten en el mismo espacio social temporalidades diferentes y a veces antagónicas, correspondientes a eras distintas. A su modo de ver, esta estructura heterogénea del tiempo histórico –que Bloch denomina *Ungleichzeitigkeit*– es la fuente del pensamiento y la imaginación utópicos, en los que el pasado y el futuro se fusionan para inventar nuevas configuraciones estéticas e intelectuales. Así, su obra consistía primordialmente en excavar el pasado como un reservorio inagotable de experiencias, ideas y objetos que dan testimonio de la búsqueda de una libertad futura: huellas, vestigios, rastros *(Spuren)* de sueños colectivos, las imágenes que retratan una comunidad deseada de seres humanos libres e iguales. *El principio esperanza,* una obra en tres volúmenes a la manera de una impresionante enciclopedia de utopías, de la Antigüedad al siglo XX, carece paradójicamente de toda predicción de un mundo futuro[85]. Es más bien una investigación histórica de «pasados futuros», un inventario crítico de los innumerables modos en que la gente ha imaginado o «anticipado» el futuro a lo largo de las distintas épocas. Este viaje dialéctico al pasado en busca del futuro transforma a Bloch en una suerte de arqueólogo que, con increíble erudición, desentierra y recompone pacientemente los «sueños diurnos» *(Tagträume)* de nuestros ancestros: exposiciones, circos, bailes, literatura de viajes, novelas, folclore, cuentos, poesía, pinturas, óperas, canciones populares, películas y más. Bloch analiza las utopías inscriptas en el espectro completo del conocimiento humano, de la medicina a la arquitectura, a través de la estética y la tecnología.

Sin embargo, este coleccionista está lejos de ser un humanista ingenuo. No cree en el progreso automático ni idealiza los resultados de la ciencia. No se

limita a clasificar utopías y distinguir así entre las técnicas, las geográficas, las sociales y las políticas, habida cuenta de que su reconstrucción histórica es tan empáticamente selectiva como analíticamente crítica. Por un lado, hay una «corriente fría» de utopías que prefiguran un orden jerárquico, autoritario y opresivo, como la *República* de Platón, *El sistema industrial* de Saint-Simon y *Viaje por Icaria* de Étienne Cabet, un aterrador microcosmos pretotalitario; por otro, está la «corriente cálida» de utopías libertarias y comunistas bien representada por Tomás Moro, Charles Fourier y Karl Marx: respectivamente, el humanista renacentista más inspirado, el inventor de los falansterios como ámbitos de una coexistencia armoniosa entre la naturaleza y la tecnología, y el pensador de la emancipación humana por medio de la lucha de clases. En el siglo XX, la era apocalíptica de las guerras y revoluciones, las utopías se habían tornado tanto concretas como posibles, despojadas ya de su carácter anterior de fantasías abstractas. Hacia el final de la Gran Guerra, cuando Bloch escribió *Geist der Utopie* [El espíritu de la utopía] (1918), las esperanzas utópicas coincidían con los proyectos políticos y se condensaban en nuevos símbolos revolucionarios[86].

Luego de 1917, entre los símbolos más poderosos de la Revolución se contaban por cierto las películas de Serguéi Eisenstein. En 1927, décimo aniversario del poder soviético, *Octubre* creó una síntesis entre la iconoclasia y la memoria de la Revolución y entre su significación como *cesura* histórica y su invención de una nueva *tradición*. La película comienza con la destrucción de la estatua del zar en febrero de 1917 y termina con la toma del Palacio de Invierno en noviembre. Ambas secuencias tienen como protagonista a las masas en movimiento. Eisenstein las rodó con un espíritu lírico y heroico que veía los acontecimientos desde una óptica colectiva y no individual. Al incorporarse al inconsciente colectivo de al menos dos generaciones, estas escenas forjaron y canonizaron una imagen de la Revolución que la transformó en un símbolo y un reino de la memoria.

Nacida como un trabajo de propaganda encargado por Sovkino, el organismo fílmico estatal soviético, e inspirada en *Diez días que estremecieron al mundo* (1919), la crónica de John Reed, la película de Eisenstein no se proponía describir los cruciales días de octubre como una reconstrucción histórica realista; su meta era representar su significado histórico, mostrando a través de su imaginería la concepción bolchevique de la revolución: una insurrección de masas conducida por un partido de vanguardia y con la forma de una acción militar. En esa misma línea, también planeó rodar una película sobre *El capital* de Marx. Como escribía en 1930, su cine era una forma de arte que, al dotarse de un carácter dinámico, efectuaba una síntesis entre la experiencia, las emociones y el pensamiento: En los primeros tiempos, los de la magia y la religión, la ciencia era simultáneamente un elemento de la emoción y un elemento del conocimiento colectivo. Con la aparición del dualismo [desde la Ilustración en adelante], las cosas se separaron y hoy tenemos, por un lado, la filosofía especulativa y, por

otro, el elemento de la emoción pura. Debemos ahora volver, no a la etapa primitiva del estado religioso, sino a una síntesis similar del elemento emocional y el elemento intelectual[87].

Las películas son dispositivos privilegiados capaces de dinamizar ideas abstractas al transformar y condensar los pensamientos en imágenes. Esta concepción coincide muy bien con lo que Walter Benjamin llamó «pensamiento en imágenes» o «figuras del pensamiento» *(Denkbilder):* imágenes que trascienden las palabras y condensan en sí mismas ideas, experiencias y emociones[88]. Esa es la razón por la cual algunas secuencias de *Octubre,* por ejemplo la de las masas que desbordan la avenida Nevski durante la insurrección de julio o la de la toma por asalto del Palacio de Invierno, han ganado el estatus icónico de una metáfora y un símbolo[89]. Capturan el significado de un acontecimiento histórico al mostrar su dinamismo, su dimensión emocional, y al mismo tiempo establecen un paradigma militar de la revolución como insurrección armada (este último aspecto reforzado por la participación en la película de Antónov-Ovséyenko, secretario del Comité Militar del Sóviet de Petrogrado en 1917). Sabemos que el Palacio de Invierno no fue «tomado por asalto» por una acción de masas –tanto las crónicas como los relatos históricos, incluidos los de los bolcheviques, hacen hincapié en este punto–, sino que se rindió pacíficamente. Aun así, la Revolución necesitaba su símbolo, su propia toma de la Bastilla. Y esta es también la razón por la cual algunos fotogramas de *Octubre* se han convertido en una metáfora de la revolución como un acontecimiento intemporal. En opinión de Sigfried Kracauer, en *Octubre* Eisenstein saca algunos incidentes –el episodio del puente levadizo o el asalto del Palacio de Invierno– «del momento de la acción y […] los expande para magnificar una emoción o remachar un pensamiento»[90]. Ese es el secreto del *pathos* de Eisenstein que captura el momento culminante de la Revolución y lo convierte en una constelación meditada e intemporal de imágenes, un procedimiento que Benjamin llamaba «dialéctica detenida»[91]. En su *Historia de la Revolución Rusa* (1932), Trotski aprehendió ese momento como el «punto de ebullición» de la dialéctica de la revolución: «El punto crítico en que, con una explosión, la acumulación de cantidad se convierte en calidad»[92]. Ese símbolo, metáfora o *Denkbild* ha nutrido la imaginación revolucionaria del «corto» siglo XX.

La transformación de un acontecimiento en un símbolo pasa por múltiples mediaciones que pueden modificar su significado. A pesar de su dimensión global y su universalismo manifiestos, las revoluciones terminan a menudo por inscribirse en una herencia nacional. Si el 14 de julio fue en su origen un acontecimiento revolucionario, hoy se ha convertido sobre todo en una fiesta nacional francesa.

Figura 3.5. Serguéi Eisenstein, la toma del Palacio de Invierno, *Octubre,* 1927.

No ha habido una metamorfosis similar en el caso de la Comuna de París, que en el imaginario colectivo sigue simbolizando la revolución bastante más allá de las fronteras francesas[93]. Su recuerdo no deja de ser singularmente refractario a todas las formas de institucionalización o reinterpretación semántica: cuesta imaginar un desfile militar en memoria de la Comuna de París. Hay prácticas y objetos que, por muy efímeros y transitorios que sean, conmemoran la revolución como una experiencia transhistórica y transnacional, y a veces hacen de prácticas o rituales objetos comunes. Aquí consideraré algunos símbolos –la barricada, la bandera roja y las canciones– antes de abordar las huellas visuales.

Los orígenes de la barricada son inciertos, pero se la utilizó por primera vez en 1588 en París, cuando, en una Francia diezmada por las guerras religiosas, la población se levantó contra la entrada de las tropas de Enrique III. Reapareció sesenta años después, durante la Fronda, pero a partir de entonces entró en un eclipse hasta la Revolución Francesa, cuando volvió a surgir brevemente en mayo de 1795 (pradial del año III), durante los disturbios contra la Convención termidoriana[94]. La barricada se construye con objetos heterogéneos –carretas volcadas, muebles, barriles, adoquines– que la población apila en las calles para detener a las fuerzas militares que quieren recuperar el control de la ciudad. Invención de las multitudes, dominó las revoluciones del siglo XIX: reapareció en París en 1830, durante la Revolución de Julio, así como en Bélgica, y en 1848 se expandió por toda Europa. Llegó a su apogeo en la Comuna de París, para experimentar luego

una declinación gradual. Pero volvió a manifestarse en Rusia en 1905 y 1917, Berlín en 1919, Barcelona en 1936 y 1937, en muchas ciudades europeas en 1944 y 1945 y otra vez en París en 1968, cuando su naturaleza había cambiado y, despojada en gran medida de sus funciones prácticas y militares, solo preservaba una dimensión simbólica.

Si la barricada tuvo un impacto tan profundo en el espíritu y está perdurablemente grabada en la memoria colectiva, fue siempre en virtud de su carácter a la vez anónimo y espectacular. No tiene líderes y no se decide desde arriba. Es la creación espontánea de multitudes que, frente a la emergencia, recurren a una capacidad de autorganización insospechada para los observadores que solo ven en ellas una población naturalmente sojuzgada. En sus *Recuerdos de la Revolución de 1848* (libro escrito en 1850), Tocqueville describe el cuidadoso procedimiento de construcción de una barricada en las calles de París junto al Hôtel de Ville en los días de junio de 1848. Su distancia social, psicológica y existencial respecto de los trabajadores insurgentes da a sus palabras el sabor de una descripción entomológica: Me decidí a ir y cerciorarme por mi propia cuenta del verdadero estado de las cosas, y me dirigí a la vecindad del Hôtel de Ville. En todas las callejuelas que rodean ese edificio, encontré a la gente dedicada a la construcción de barricadas; procedían en su trabajo con la astucia y la regularidad de un ingeniero, sin levantar más piedras de las que eran necesarias para hacer los cimientos de una pared muy gruesa, sólida y hasta hábilmente construida, en la cual dejaban en general una pequeña apertura hacia el lado de las casas para permitir la entrada y la salida[95].

Otro observador hostil, Gustave Flaubert, presentó de la siguiente manera las barricadas de París de febrero de 1848 en *La educación sentimental* (1869): Habían arrancado las barandillas del convento de la Asunción. Un poco más adelante, [Frédéric] vio tres adoquines en medio de la calle, sin duda el principio de una barricada, y luego fragmentos de botellas y rollos de alambre para obstruir el paso de la caballería. […] Hombres dotados de una suerte de frenética elocuencia arengaban al populacho en las esquinas; otros, en las iglesias, tocaban a rebato con toda la potencia de la que eran capaces; se derretía plomo, se hacían cartuchos; los árboles de los bulevares, los orinales, los bancos, las rejas, los faroles de gas, todo se arrancaba y se tiraba. Esa mañana, París estaba cubierta de barricadas. La resistencia ofrecida fue breve. La Guardia Nacional estaba en todas partes, de modo que a las ocho, el pueblo, de grado o por fuerza, se había apoderado de cinco barracones, casi todas las alcaldías, los puntos estratégicos más favorables. Por sí sola, sin esfuerzo alguno, la monarquía se fundía en una rápida disolución[96].

La barricada es espectacular, dado que paraliza la ciudad y reconfigura su paisaje. Las que actúan son las clases subalternas que, con un súbito derrumbe de las jerarquías sociales, reorganizan el espacio urbano. Pero la barricada trasciende las divisiones estrictamente sociológicas y adopta un carácter auténticamente popular. Además de trabajadores, incluye mujeres y niños así

como otros grupos sociales, de estudiantes a artistas. Su función es doble, a la vez práctica y simbólica. Da una forma a la revuelta en cuanto favorece la protección de los insurgentes, el control de los barrios, la neutralización de la intervención de las fuerzas represivas y la imposición de relaciones de fuerza, y forja, soldándola, la masa revolucionaria. La barricada, escribe Alain Corbin, es «una máquina de producción de un pueblo que, a lo largo del siglo XIX, nunca deja de aparecer con la insurrección»[97]. Sitio de acción, crea una sociabilidad emocionalmente intensa que le es propia y que puede pasar con mucha rapidez del festival –el orden dado vuelta– al sacrificio durante el combate: la muerte en la barricada está, con ello, cargada de un aura sagrada, el equivalente revolucionario de morir en el campo del honor para la narrativa patriótica. Por eso, a pesar o tal vez en virtud de su carácter ontológicamente efímero, la barricada generó una duradera tradición visual, de la pintura a la fotografía y el cine.

Hay dos daguerrotipos de las barricadas de París de junio de 1848 que muestran la misma calle, Saint-Maur-Popincourt, el 25 y el 26 de ese mes, antes y después del ataque de las tropas del general Lamoricière, uno de los hechos más sangrientos de la insurrección. Su autor es un fotógrafo aficionado, Charles-François Thibault, que fotografió la escena a la distancia, lo que le da un carácter pictórico. Conocemos la fecha de esos daguerrotipos porque en julio los publicó la revista *L'Illustration* y luego se incluyeron en un número especial sobre la insurrección. Se los considera los primeros ejemplos de ilustración fotográfica en la prensa[98], y tienen el aura de los «espectros de la historia»[99]: la huella de una ola inaugural de batallas insurgentes. En la historia del arte, la barricada más conocida es la tela de Ernest Meissonier del mismo nombre expuesta en el Salón de 1851, que presenta a las víctimas de la represión militar en la calle de la Mortellerie, cerca del Hôtel de Ville. La barricada ha sido destruida y los cadáveres de unos jóvenes yacen en desorden sobre adoquines sueltos; sus ropas desgarradas recuerdan los colores de la bandera francesa. Meissonier era capitán de artillería de la Guardia Nacional y, tras participar en la masacre de los insurgentes, se había sentido traumatizado por la magnitud del derramamiento de sangre: «Cuando se tomó la barricada de la calle de la Mortellerie –atestiguaba–, comprendí el horror de semejante contienda. Vi a los defensores muertos a tiros, arrojados de las ventanas, el suelo cubierto de cadáveres, la tierra roja por la sangre que todavía no había bebido»[100].

Figura 3.6. Charles-François Thibault, *Barricada de la calle Saint-Maur-Popincourt antes del ataque del ejército*, 25 de junio de 1848.

Figura 3.7. Charles-François Thibault, *Barricada de la calle Saint-Maur-Popincourt después del ataque del ejército*, 26 de junio de 1848.

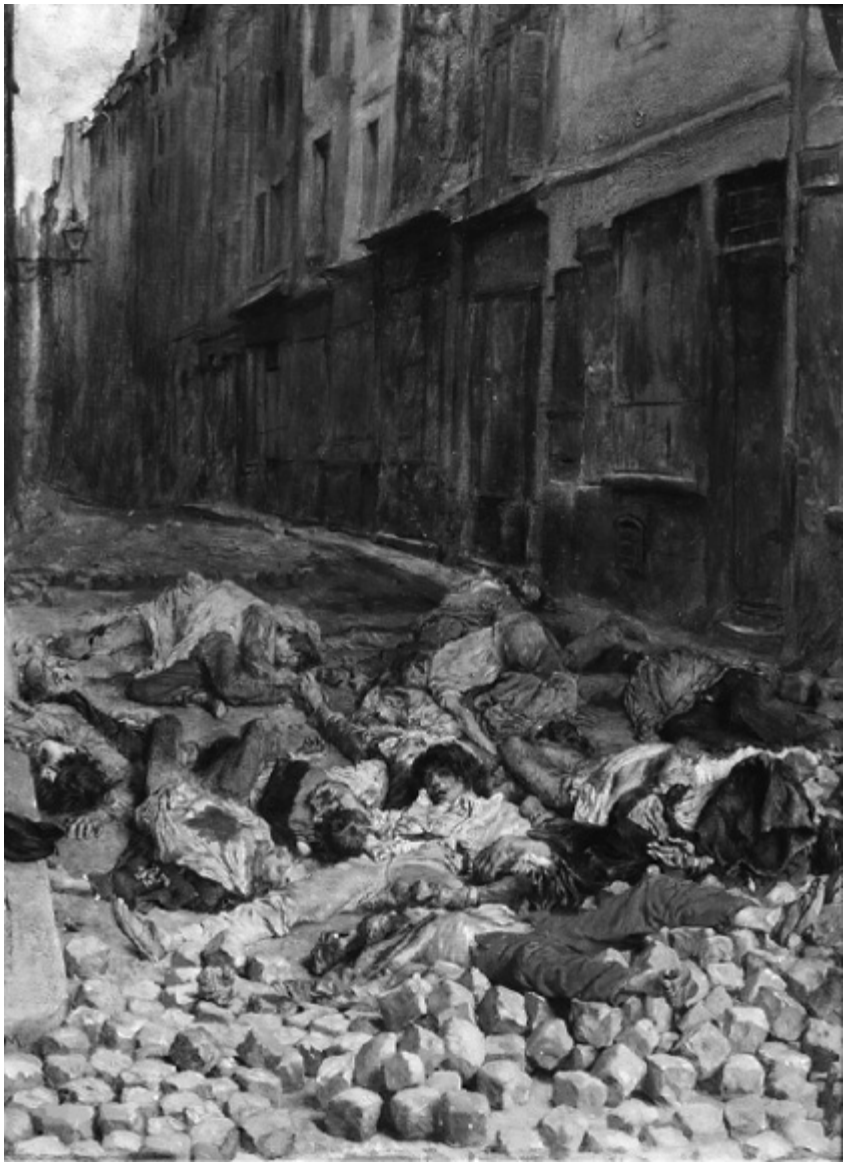


Figura 3.8. Ernest Meissonier, *La barricada,* 1851, tela, Musée du Louvre, París.

A pesar de expresar su malestar y hasta su compasión por las víctimas, Meissonier concibió su pintura –sugiere T. J. Clark– como una advertencia a las clases trabajadoras: las revoluciones serán implacablemente aplastadas. Yacentes en las calles, los cadáveres son anónimos, carecen de rostro y los anonada el halo de muerte que los rodea. En esta imagen donde, según un crítico furierista, «la carne y la ropa se confunden con los adoquines», la barricada se ha convertido en una «tortilla de hombres» *(omelette d'hommes)* [101]. Para el conservador Augustin Thierry, la tela de Meissonier expresaba

una ambigüedad culpable: desarmados, los cadáveres se exponían a aparecer como víctimas inocentes. «No se aboga por la paz –reprendía– insultando a los vencedores y hablando con ira a los vencidos. No se persuade a los hombres del horror de la guerra civil invocando venganza»[102]. Este episodio prueba que una apropiación conservadora de la imagen de la barricada es casi imposible.

Las imágenes de las barricadas se volverían corrientes durante la Comuna de París –las más famosas son las de la Place de la Concorde[103]–, sobre todo antes del ataque de las tropas de Versalles. Reaparecieron con las revoluciones que siguieron al final de la Gran Guerra. En 1919, imágenes del levantamiento espartaquista en Berlín tuvieron una gran difusión bajo la forma de postales que inmortalizaban las barricadas[104]. Luego de su unificación nacional en 1871, Alemania se había convertido en la capital europea de la industria editorial y la prensa, con decenas de diarios y revistas ilustradas. Cada agencia de prensa tenía su propio equipo de fotógrafos. Durante el levantamiento de enero de 1919, los trabajadores armados llegaron al distrito de la prensa y ocuparon su centro, el edificio Mosse, donde utilizaron las instalaciones para publicar el periódico de la Liga Espartaco, *Rote Fahne*. Con sus voluminosas cámaras emplazadas en puntos estratégicos de calles y plazas, los fotógrafos se habían tornado una figura familiar para los insurgentes, y su presencia prestaba solemnidad a los acontecimientos que fotografiaban. En ocasiones, las barricadas se levantaban expresamente para las cámaras, y los trabajadores y soldados repetían los gestos de la batalla. Es lo que sucede con las numerosas fotos de ejecuciones, puestas en escena luego de los hechos para mostrar el coraje de los insurrectos y celebrar su sacrificio. Esto prueba que los actores tenían clara conciencia, no solo de la dimensión histórica de los acontecimientos en los que participaban, sino también de su simbolismo. En 1919, decenas de miles de «postales de la libertad» *(Freiheit-Postkarte)* ya circulaban en Alemania con los retratos de los mártires del levantamiento espartaquista y la República Soviética de Múnich.

Figura 3.9. Willy Römer, Berlín, 11 de enero de 1919 *(Freiheit-Postkarte)*.

La insurrección berlinesa estaba condenada al fracaso. Los socialdemócratas todavía controlaban la mayoría del movimiento obrero y los trabajadores insurgentes estaban aislados. Nacida en medio de esas turbulencias, la Liga Espartaco distaba de ser hegemónica. Cuando Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht fracasaron en su intento de detener la insurrección, decidieron sacrificarse voluntariamente y asumieron el liderazgo. Las barricadas no se mostraron muy eficaces ni en Berlín ni en Múnich. El paso simbólico de las barricadas decimonónicas al asalto del Palacio de Invierno sintetiza un significativo cambio de paradigma en la representación de la revolución: ya no es el pueblo insurgente sino un ejército organizado el que toma el poder. Desde ese punto de vista, los bolcheviques dieron respuesta a algunas preguntas planteadas por Auguste Blanqui en sus reflexiones sobre la derrota de junio de 1848. En las «Instructions pour une prise d'armes» [Instrucciones para una toma de las armas] (1868), Blanqui hacía vigoroso hincapié en la ineficacia de las barricadas e incluso las señalaba como la principal causa de la debacle. En julio de 1830 y febrero de 1848, sostenía, las tácticas exitosas de erección de barricadas no habían sido «otra cosa que un golpe de suerte». En junio se demostraron inútiles, por no decir calamitosas. Su acusación era severa: Tan pronto como estalló el levantamiento, se erigieron barricadas aquí y allá en los distritos de trabajadores, caprichosamente, en muchos lugares diferentes. Cinco, diez, veinte, treinta, cincuenta hombres reunidos al azar, la mayoría desarmados, comenzaron a volcar carruajes, desenterrar adoquines y apilarlos, a veces en medio de la calzada, más a menudo en intersecciones, a fin de bloquear las calles. Muchas de esas barreras no representarían casi ningún obstáculo para

la caballería. En ocasiones, después de empezar con ahínco a construir sus defensas, quienes levantaban una barricada la abandonaban para salir a la búsqueda de rifles y municiones. En junio había más de seiscientas barricadas; a lo sumo treinta cargaron con la peor parte de los combates. De las restantes, en diecinueve de cada veinte casos no se disparó un solo tiro. De ahí los gloriosos informes que hablan de la sensacional captura de cincuenta barricadas donde no había ni un alma. Mientras algunos desenterraban adoquines, otros iban en pequeños grupos a desarmar a los *corps de garde* o apoderarse de pólvora y armas en los talleres de armeros. Nada de esto se hacía al unísono ni bajo un liderazgo, sino conforme al capricho individual. Entretanto, unas cuantas barricadas que eran más altas, más fuertes y estaban mejor construidas comenzaron poco a poco a atraer defensores, que se reunían en su torno. El emplazamiento de estas fortificaciones principales no se determinaba mediante un cuidadoso cálculo, sino al acaso. Como resultado de una rudimentaria inspiración militar, solo unas pocas estaban destinadas a bloquear los accesos de calles importantes[105].

La alternativa a esas barricadas erróneamente concebidas y mal construidas que hacían perder el tiempo, obstruían las calles y bloqueaban la circulación, era la creación de una organización militar constituida por revolucionarios experimentados, tanto motivados como disciplinados y capaces de actuar con la fuerza y la eficacia de un ejército gubernamental[106]. Como un momento puro y extático de fraternidad y acción colectiva –la constitución del pueblo mediante la erección de barricadas–, la revolución estaba ineluctablemente derrotada; solo podía triunfar como una «insurrección armada» *(prise d'armes).* Según Trotski, esta reflexión era pertinente: Blanqui había malinterpretado las condiciones sociales y políticas para desencadenar la insurrección, pero sus observaciones críticas sobre las causas de la derrota de la revolución en junio de 1848 eran lúcidas y valiosas[107].

Desde 1848, la barricada ha sido inseparable de la bandera roja. Esta ya se había usado, durante la Revolución Francesa, como un dispositivo de advertencia de las autoridades contra los disturbios que amenazaban el orden público, y había sido objeto de una disputa, a partir de 1791, entre realistas y republicanos. En palabras de Jean Jaurès, «hubo en la historia de la bandera roja un periodo ambiguo durante el cual su significado osciló entre el pasado y el futuro»[108]. Al parecer, toma su significación actual a raíz de una suerte de inversión semiótica: desplegada por las autoridades realistas durante las ejecuciones de *sans-culottes,* estos se apropiaron de ella y comenzaron a utilizarla como su emblema (esto ocurrió en el caso de la insurrección del 10 de agosto de 1792, cuando las masas revolucionarias asaltaron el palacio de las Tullerías, pusieron fin a la monarquía y establecieron la Convención Nacional, que en septiembre proclamó la República). La bandera roja reapareció en 1830 y, como la barricada, se convirtió en el símbolo de los

insurgentes en todas las revoluciones de 1848. Durante la «Primavera de los Pueblos», no se contrapuso, está claro, a las banderas nacionales, pero distinguió a los movimientos socialistas que, más allá de las reivindicaciones liberales y democráticas, combatían por una «república social». Desde 1848 hasta la Guerra Fría, la bandera roja representó, para las fuerzas conservadoras, un símbolo de sangre y odio, enarbolado por los bolcheviques con un cuchillo entre los dientes; para los movimientos de izquierda, era un símbolo del combate por una sociedad igualitaria. Según Marc Angenot, en 1848 la bandera roja se convirtió en la metáfora de una ruptura radical con el orden dominante que anunciaba «una contrasociedad con sus propias leyes y rituales». En las barricadas, aparecía como el signo de la «metamorfosis del mundo corriente en una nueva realidad utópica»[109].

De 1848 a la era de la descolonización, las banderas rojas y las banderas nacionales coexistieron en el marco de una relación compleja y a menudo conflictiva: se mezclaban en las luchas por la liberación nacional y chocaban en los países imperiales. La Revolución Rusa proclamó el derecho a la autodeterminación de las naciones del Imperio zarista, pero el estallido de la guerra civil generó con frecuencia un conflicto entre la defensa del poder soviético y el reconocimiento de la independencia nacional. Durante la Segunda Guerra Mundial, el Ejército Rojo confluyó con los movimientos de la Resistencia que, tanto en Europa como en Asia, adoptaron un fuerte carácter nacional. En agosto de 1944, banderas tricolores adornaban las calles de París como un símbolo de liberación; un año después, se habían convertido ya en un símbolo de opresión colonial en Argelia: tras la sangrienta represión de los movimientos nacionales en Sétif y Guelma, la población se vio obligada a desfilar e inclinarse ante la bandera francesa[110].

Este conflicto simbólico entre la bandera roja y las banderas nacionales ya era perceptible en 1848, aun cuando el apoyo socialista a la liberación nacional lo mitigara claramente. En Francia, ese año crucial fue testigo, en junio, de la derrota de la república roja a manos de la república tricolor. El 25 de febrero, cuando las fuerzas insurgentes izaron banderas rojas en la entrada principal del Hôtel de Ville de París y techos cercanos, republicanos antisocialistas protestaron con vehemencia. Lamartine, su representante más carismático, pronunció un apasionado discurso contra «la enseña del terror» que hoy podemos ver como una síntesis de los argumentos acerca del «temor rojo» del siglo siguiente. Desdeñando «esa bandera sangrienta» que se había arrastrado a lo largo del Terror de 1793, Lamartine defendía la tricolor, «la bandera de la República y el Imperio», que era «conocida en el mundo entero como un símbolo de Francia, de la gloria francesa y la libertad francesa»[111]. Ganó, y desde un Hôtel de Ville decorado con banderas tricolores proclamó la Segunda República. Al día siguiente, Auguste Blanqui replicó que la tricolor ya no era la bandera de la República sino, antes bien, «la de Luis Felipe y la monarquía». Era la bandera que se había «bañado veinte veces en la sangre de los trabajadores», en tanto que la bandera roja

había «recibido la doble consagración de la derrota y la victoria» y se había convertido en el símbolo de las clases trabajadoras. «De hoy en adelante –explicaba Blanqui–, esa enseña es suya». Sí, era «la bandera de la sangre», como había afirmado Lamartine, pero solo porque la coloreaba «la sangre de los mártires que hicieron de ella el estandarte de la República». Sacarla del Hôtel de Ville era en consecuencia «un insulto al pueblo, una profanación de sus muertos»[112].

En 1871, en cambio, no hubo ningún Lamartine que se levantara por la tricolor cuando la Comuna de París volvió a izar la bandera roja. El 4 de mayo, los soldados de la Guardia Nacional desfilaron frente al Hôtel de Ville e hicieron un juramento de lealtad a esa bandera: estaban dispuestos a «morir en defensa de la enseña roja»[113]. *Le Père Duchesne* –un periódico que tomaba su título del diario homónimo de Jacques Hébert, publicado durante la Revolución Francesa– explicaba con palabras que mostraban un apasionamiento similar por qué la tricolor y el estandarte rojo se habían tornado incompatibles: No queremos tener nada más que ver con la fraudulenta bandera de vuestra República, presuntamente moderada y respetable pero en verdad vergonzosa. No queremos tener nada que ver con una bandera bajo la cual los barrigones confederados de Luis Felipe parloteaban y se atiborraban y los soldados de diciembre banqueteaban y masacraban. […] Cuando el estandarte de una nación ha sido arrastrado a través de vergonzosos lodazales como esos, es preciso cambiar no solo su tela sino también su color. La bandera roja, que solo es roja porque se ha empapado en la sangre del pueblo derramada por las fuerzas de la reacción, debe remplazar a la bandera en la cual la sangre de Hoche ha desaparecido bajo los fragmentos de cerebro de los mineros de Le Creusot[114].

Tras la violenta represión de junio de 1848 y la «semana sangrienta» que aplastó la Comuna de París en mayo de 1871, la contrarrevolución hizo del color rojo un objeto de demonización fetichista; no podía tolerarse nada rojo, y la quema de telas de ese color se convirtió en un ritual de purificación y una práctica de seguridad pública. En 1849, Léon Faucher, el ministro del Interior del primer gobierno republicano conservador, emitió una circular dirigida a los prefectos que contenía instrucciones muy precisas: «La bandera roja es un llamado a la insurrección; el gorro rojo recuerda la sangre y el duelo; llevar estas tristes marcas significa inducir a la desobediencia». Por lo tanto, el gobierno ordenó la inmediata prohibición de esos «emblemas sediciosos»[115]. Tras la Comuna de París, un testigo escribió en sus memorias que se había apoderado de la ciudad «una furia demencial contra todo lo que era rojo: ropa, banderas, ideas y hasta el lenguaje». El color rojo, explicaba, se había convertido en «una enfermedad mortal» cuya reaparición debía evitarse de todas las maneras posibles, como se hacía con «la peste y el cólera»[116].

Esta guerra simbólica de los colores volvió a estallar en 1917, cuando la República soviética adoptó casi naturalmente la bandera roja. Durante la

guerra civil rusa, el terror revolucionario terminó por ser el «Terror Rojo» y una ola antibolchevique barrió el mundo, desde Europa hasta Estados Unidos, bajo la denominación de «temor rojo». La vanguardia soviética adoptó ese color como un símbolo revolucionario y lo usó en amplia escala en sus creaciones estéticas. En *Golpead a los blancos con la cuña roja* (1919), una litografía del pintor suprematista El Lisitski, el choque entre revolución y contrarrevolución se transforma en una confrontación de formas abstractas y colores: un triángulo rojo penetra, como una flecha, en un círculo blanco.

La memoria revolucionaria también tiene una dimensión sonora. Esta se transmite por medio de canciones que, compuestas como incitación a la lucha, ulteriormente se convierten en marcadores de identidad y llegan a cambiar su significado. Un ejemplo universalmente conocido es el de «La Marsellesa»[117]. Compuesta por Joseph Rouget de L'Isle durante la noche del 25 de abril de 1792, el día siguiente a la declaración de guerra, y cuyo título original era «Canto de guerra del ejército del Rin», esta canción de marcha a la vez revolucionaria y patriótica se difundió con rapidez por todas partes. Se la prohibió durante la Restauración e hizo su gran retorno en 1848, y luego en la Comuna de París. Fue otra vez «La Marsellesa» la que acompañó la Revolución Rusa de 1917, aun cuando, en la versión socialista de Piotr Lávrov, un filósofo *narodnik* ruso que había participado en la Comuna de París, la *patrie* había desaparecido, remplazada por el «pueblo trabajador» y el «pueblo hambriento»[118].

Figura 3.10. El Lisitski, *Golpead a los blancos con la cuña roja,* 1919, litografía, Tate Gallery, Londres.

Cuando regresó a Rusia de su exilio suizo, en abril de 1917, Lenin fue recibido por una orquesta que interpretó en primer lugar «La Marsellesa» y luego «La Internacional». Los dos himnos coexistieron durante la Revolución y los primeros años del poder soviético, que optó finalmente por la segunda a comienzos de los años veinte. El poeta Eugène Pottier había escrito la letra de ese himno socialista mientras se ocultaba en París, en junio de 1871, tras la semana sangrienta durante la cual había combatido por la Comuna. Pero su difusión no tendría realmente lugar hasta veinte años después, cuando el compositor flamenco Pierre Degeyter le dio una nueva partitura y la cargó con un *pathos* que la letra misma no podía alcanzar. Se cantó así en las conferencias de la Internacional Socialista y en manifestaciones anarquistas, antes de convertirse en el himno oficial de la Internacional Comunista[119]. Dotada de una fuerte connotación mesiánica –«la lucha final», «del pasado hay que hacer añicos […], los que hoy son nada todo han de ser», «nosotros mismos realicemos el esfuerzo redentor», «el género humano es la Internacional»–, esta canción exalta la lucha como un acto emancipador y en verdad redentor en un sentido casi religioso, y da forma lírica a la utopía que impregna la cultura socialista de los siglos XIX y XX. Su ritualización en las manifestaciones del movimiento obrero –el canto de «La Internacional» siguió siendo un componente esencial de la liturgia comunista, de la procesión

al congreso partidario– hace de ella un reino de la memoria que, a diferencia de otros símbolos, escapa de manera más exitosa a las fuerzas desalentadoras de la institucionalización y la burocratización. Durante las décadas de 1960 y 1970, las notas de «La Internacional» resonaban no solo en medio del austero decorado de los regímenes comunistas, sino también en las marchas de la revuelta juvenil en el mundo occidental.

Cualquiera que sea la óptica con que las observemos –como una terrible ruptura o como un proceso extendido en el tiempo–, las revoluciones no pueden reducirse a sus momentos intensos y jubilosos: en la mayoría de los casos, terminan en la derrota. Su memoria se empapa de duelo. La conmemoración de los combatientes caídos y la sacralización de los mártires es lo que mantiene el recuerdo de las revoluciones, el mismo de las guerras. Sin embargo, a diferencia de estas últimas, para las revoluciones la cuestión no siempre pasa por la memoria oficial, grabada en la piedra de los monumentos. Mucho más a menudo toma la forma de una memoria «marrana», oculta o prohibida, cultivada como una contramemoria sostenida en oposición al relato del poder. Desde ese punto de vista, los mausoleos de Lenin y Mao son ejemplos a la vez macroscópicos y engañosos. Además de ellos, también deberíamos prestar atención a la memoria subterránea de las clases subalternas, como la ilustrada por Diego Rivera en su fresco *La sangre de los mártires revolucionarios fertilizando la tierra* (1927). Todos los años, desde la masacre de mayo de 1871, se dejan flores discretas y anónimas al pie del muro de los Comuneros, en el cementerio Père Lachaise. La primera conmemoración pública se celebró en 1878, en la forma de un banquete fraternal organizado por *L'Égalité,* el diario de Jules Guesde, hasta convertirse más adelante en una tradición una vez dictada la amnistía de los comuneros en 1880. Marchas imponentes se realizaron en 1936, durante el gobierno del Frente Popular. En esa oportunidad, diarios de izquierda señalaron el significado de un ritual semejante: «Hay en este cementerio una gran alegría que no profana a los muertos, sino que desafía a la muerte», señalaba *L'Humanité,* mientras que para *Le Populaire,* «ante la muerte, marchó la vida»[120]. Sin embargo, la conmemoración de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg en el cementerio berlinés de Friedrichsfelde muestra que la significación política del ritual puede variar. Lugar de privilegio de grandes mítines comunistas durante la República de Weimar, este Memorial Revolucionario *(Revolutionsdenkmal)* se creó en 1926. Su diseñador, el arquitecto Ludwig Mies van der Rohe, futuro director de la Bauhaus, había escogido una instalación sobria, modernista en sus líneas geométricas despojadas de toda decoración ornamental[121]. Este memorial comunista incluía un símbolo –la hoz y el martillo dentro de una estrella– y una inscripción de Ferdinand Freiligrath, poeta del cuarenta y ocho, popularizada por Rosa Luxemburg en el movimiento obrero alemán, que recordaba la condición perenne del ideal socialista: «¡Fui, soy, seré!» *(Ich war, Ich bin, Ich*

werde sein!). No hace falta decir que este monumento fue destruido durante el régimen nazi[122]. La muerte de Luxemburg se convirtió después en una memoria «marrana» que Paul Celan celebró en un poema lírico donde el legado de la insurrección espartaquista se torna un silencio significativo: «El canal de Landwehr no va a murmurar. / Nada se estanca»[123]. Cuando el memorial se reconstruyó en los años cincuenta luego de la fundación de la República Democrática Alemana, su perfil cambió. Mucho más grande, monumental e imponente, se lo llamó entonces Memorial de los Socialistas *(Gedenkstätte der Sozialisten).* Su nombre ya no se refería a la revolución y había adoptado una connotación puramente conmemorativa *(Gedenken),* en tanto que un nuevo aforismo remplazaba la inscripción de Luxemburg: «Los muertos nos exhortan» *(Die Toten mahnen uns).* Los mítines de un movimiento subversivo habían cedido su lugar a celebraciones de un régimen que enrolaba a ancestros para legitimar su autoridad[124].

IMÁGENES DE PENSAMIENTO: «EL HOMBRE EN LA ENCRUCIJADA»

Una de las más potentes «imágenes de pensamiento» de los años de entreguerras es sin lugar a dudas el mural de Diego Rivera titulado *El hombre controlador del universo,* instalado en el Palacio de Bellas Artes de la ciudad de México en 1934. Impresionante por su magnitud –4,80 por 11,45 metros–, este extraordinario fresco ilustra en una sola escena una concepción marxista de la historia, una visión del socialismo y un paradigma revolucionario que merecen un cuidadoso escrutinio. Concebida como una obra de arte para las masas, la finalidad de esta magnífica pintura era, según Rivera, desarrollar «un lenguaje que pue[dan] entender con facilidad los obreros y campesinos de todas partes»[125]. El mural apuntaba a transmitir ideas y valores a través de una unidad de imágenes correlacionadas, exactamente del mismo modo que las pinturas que cubren las paredes de las catedrales medievales y renacentistas, aun cuando el muralista mexicano pintaba en el siglo XX y había asimilado de manera exhaustiva las lecciones del cubismo, el expresionismo y la vanguardia rusa. Profundamente convencido de que en una confusa era de guerras y revoluciones «el arte, el pensamiento y el sentimiento deben ser hostiles a la burguesía», Rivera deseaba «usar [su] arte como un arma»[126]. Con una mezcla de conceptos, historia y mensajes políticos, sus imágenes eran un vigoroso alegato por la revolución socialista.

Figura 3.11. Diego Rivera, *El hombre controlador del universo,* 1934, mural, Palacio de Bellas Artes, ciudad de México.

Antes de intentar una descripción analítica de este fresco, es indispensable decir algunas palabras sobre su génesis, sumamente emblemática. En noviembre de 1932, Diego Rivera recibió el encargo de realizar un gigantesco mural destinado a decorar la recepción del nuevo Rockefeller Center de Nueva York, en pleno corazón de Manhattan. Este rascacielos aspiraba a ser una «ciudad dentro de la ciudad», sede de oficinas de bancos, empresas, instituciones de comercio de diferentes países, asociaciones filantrópicas, centros comerciales y múltiples actividades culturales, entre ellas la Radio Corporation of America. Frecuentada diariamente por decenas de miles de personas, esta «Ciudad Rockefeller» iba a celebrar tanto los logros de sus propietarios como los de su nación. Según los lineamientos de Merle Crowell, que se referían en forma explícita al mito de la frontera estadounidense –la obra canónica de Frederick Jackson Turner se había publicado unos diez años antes[127]–, la ambición del edificio Rockefeller era ser un símbolo del progreso económico y social estadounidense. Titulado «New Frontiers», ese texto mencionaba el espíritu de un «nuevo entendimiento» entre las fuerzas económicas y sociales del capitalismo estadounidense y el movimiento obrero, que era una prefiguración del New Deal. Con esa intención, John Rockefeller Jr. y su mujer, Abby, una filántropa y patrocinadora de las artes, encargaron a Diego Rivera la creación de un fresco que, sin ilustrar hechos ni retratar personalidades, presentara –así lo indicaban los lineamientos– al «hombre en la encrucijada y contemplando con incertidumbre, pero también con esperanza y una elevada visión, la elección de un camino que conduzca a un nuevo y mejor futuro»[128].

Lo que sucedió es bien conocido. En noviembre de 1932, Rivera firmó un contrato; en marzo de 1933 empezó a trabajar y, con el apoyo de un equipo de asistentes expertos entre quienes se contaban los artistas Lucienne Bloch y Ben Shahn, menos de dos meses después tenía terminadas las dos terceras partes del fresco. El 24 de abril, el *World Telegraph* publicó un artículo donde

se anunciaba que John Rockefeller Jr. había financiado una obra de propaganda comunista para su propio edificio; el 1º de mayo, un retrato de Lenin apareció en el mural. Nelson, hijo de John Rockefeller, le escribió a Rivera para decirle, en son de queja, que esa imagen escandalizaría a la mayoría de los visitantes estadounidenses y pedirle que remplazara a Lenin por «algún hombre desconocido». El artista se negó y sugirió a modo de concesión la inclusión de Abraham Lincoln –símbolo de la unificación estadounidense y la abolición de la esclavitud– como una suerte de contrapunto simétrico del líder bolchevique, pero no se llegó a ningún acuerdo. Nueve días después, tras pagarle, Rivera fue despedido y el fresco quedó cubierto, a la espera de una solución alternativa. Tras el fracaso del plan tentativo de Nelson y Abby de trasladarlo al Museum of Modern Art que acababa de inaugurarse en Nueva York, John Rockefeller Jr., propietario legal del mural, decidió destruirlo. Hacia el 9 de febrero de 1934, el fresco de Diego Rivera ya no existía. La noticia suscitó una ola de protestas de intelectuales y artistas de Estados Unidos, que estigmatizaban una deplorable expresión de «vandalismo» burgués: ¿podía un multimillonario estadounidense comprar la Capilla Sixtina y destruirla? Particularmente vehementes fueron los artistas que pintaban por entonces las paredes de la Coit Tower de San Francisco e incluyeron el episodio en sus murales (en especial las secciones tituladas «La Biblioteca», de Bertrand Zakheim, e «Industrias en California», de Ralph Stackpole)[129]. Con el dinero que había recibido, Rivera pagó a sus asistentes y realizó dos murales políticos –*Retrato de América* y *La Cuarta Internacional*– para dos edificios de Nueva York pertenecientes a organizaciones comunistas disidentes. En junio firmó un contrato con el gobierno mexicano para repintar el fresco recién destruido en Nueva York, y cerca de fin de año *El hombre controlador del universo* estaba instalado en el Palacio de Bellas Artes de la ciudad de México. Liberado de toda restricción, Rivera radicalizó sus posiciones políticas. A pesar del cambio de título, el fresco reproducía con fidelidad la versión original, pero varios detalles significativos habían cambiado.

Podría señalarse, desde luego, que este choque entre un artista revolucionario como Rivera y la familia Rockefeller era más que previsible. El pintor mexicano nunca había ocultado sus convicciones políticas. Un año antes de la propuesta de Rockefeller, había expresado claramente su relación con el patrocinio empresarial al explicar en *Modern Quarterly* que los artistas revolucionarios tenían que «utilizar los logros técnicos más avanzados del arte burgués, pero deben adaptarlos a las necesidades de la revolución proletaria», y decía considerarse una especie de «guerrillero» que sacaba «las municiones de las manos de la burguesía». Los ejemplos que daba eran elocuentes: «El guerrillero puede a veces hacer descarrilar un tren, a veces volar un puente, pero en otras ocasiones solo puede cortar algunos cables telegráficos», y repetía que había ido a Estados Unidos «en calidad de guerrillero»[130]. Con premisas semejantes, era absolutamente obvio que su mural del edificio de

Rockefeller no sería una celebración del capitalismo y la filantropía de Wall Street. No obstante, entre noviembre de 1932, cuando Rivera firmó el contrato, y fines de 1934, cuando el mural vuelto a pintar se expuso en la ciudad de México, se produjeron varios cambios históricos que sin duda contribuyeron a la radicalización de sus convicciones y su comportamiento. Como explicación, bastará con un simple recordatorio de los acontecimientos más significativos de ese bienio crucial.

A fines de enero de 1933, Hitler fue designado canciller alemán; un mes después, ardió el Reichstag y se instauró el régimen nazi; en mayo, se implantó la *Gleichschaltung* [control totalitario] y la República de Weimar se derrumbó. El fascismo se extendía en Europa. Desde su exilio turco, Trotski escribía que todo esto representaba una derrota histórica para el movimiento obrero alemán y demostraba el fracaso del estalinismo. En consonancia con su grave evaluación, lanzó un llamamiento a la formación de una nueva internacional, la cuarta. Como veremos, este giro político dejó algunas huellas en el fresco de Rivera. En Estados Unidos, Franklin Roosevelt inició su presidencia en el momento más oscuro y dramático de la depresión económica y tomó medidas enérgicas y casi «dictatoriales» que anunciaban la llegada del New Deal. En la primavera de 1934, la «batalla de Toledo» enfrentó en Ohio a diez mil trabajadores en huelga de la Electric Auto-Lite Company con la Guardia Nacional, y pocas semanas después se declaró una huelga general en Minéapolis, acciones dirigidas en ambos casos por organizaciones radicales de izquierda; esas huelgas establecieron las premisas para la fundación, un año después, del Congreso de Organizaciones Industriales (CIO). En febrero de 1934, Viena fue el escenario de la derrota de un levantamiento obrero liderado por el Schutzbund, la milicia del Partido Socialista austríaco enfrentada a una reacción fascista. En Francia, el 6 de febrero, una manifestación derechista que amenazaba convertirse en un golpe de Estado terminó con la muerte de 15 personas y produjo una masiva y espontánea reacción antifascista: esta fue la semilla del Frente Popular que ganaría las elecciones dos años después. En España, estalló en octubre de ese mismo año una violenta huelga de los mineros asturianos. En China, Mao Tse-Tung comenzó la «Larga Marcha» que duró tres años y llevó al ejército de su República Soviética China de Jiangxi a Shaanxi. Y para terminar, en México, Lázaro Cárdenas, el líder de la izquierda nacionalista, ganó en 1934 las elecciones presidenciales con la propuesta de un plan sexenal casi socialista –concebido según un modelo soviético–, que promovía la creación de cooperativas campesinas contra los latifundios, un sistema nacional de educación pública y la nacionalización de industrias claves. En síntesis, estos acontecimientos mundiales impulsaron a Diego Rivera a dar una dimensión revolucionaria aún más fuerte a su ambicioso mural. Ese es el explosivo contexto en que realizó *El hombre controlador del universo*. En su autobiografía, describe ese mural como una advertencia: «Si Estados Unidos quisiera preservar sus formas democráticas, se aliarían con Rusia contra el

fascismo»[131]. Esta interpretación posterior a la Segunda Guerra Mundial está probablemente teñida de una visión retrospectiva, pero es evidente que su fresco anunciaba un enorme choque entre fascismo y socialismo.

El mural mismo muestra un paisaje monumental cuyos múltiples componentes están simétricamente dispuestos. Escenas épicas de acción de masas y representaciones conceptuales se combinan en un conjunto complejo pero notablemente ordenado por medio de la creación de una suerte de dinamismo regulado[132]. El hombre en la encrucijada está en equilibrio casi perfecto entre el pasado y el futuro, el mal y la felicidad, el egoísmo y la fraternidad, la enfermedad y la salud, el prejuicio y la ilustración, el oscurantismo y el progreso, el capitalismo y el socialismo. De seria apariencia, es consciente de que el futuro depende de su elección. Su posición central, así como su cazadora y sus guantes, hacen ver que es un trabajador calificado, un técnico o un piloto, dado que está situado en el centro mismo de una máquina compleja con dos elipses cruzadas, como las hélices de una aeronave pronta a despegar. El motor de pistón y las ruedas que lo rodean hacen recordar una fábrica –evocan de manera irresistible las fotografías de *Men at Work* (1932), de Lewis Hine, e incluso el trabajo industrial pintado por el propio Rivera en Detroit los años anteriores– que está orgánicamente conectada con un basamento natural constituido por una variedad de arbustos y cultivos tropicales, situados en la parte de abajo del fresco. Esas plantas lujuriosas, racionalmente cultivadas como si fuera en un invernadero, parecen condenadas, dado que se relacionan con la máquina mecánica que absorbe sus jugos vitales y los distribuye a través de un elaborado sistema de medidas y relojes. Según Anita Brenner, la periodista de *The New York Times* que entrevistó a Rivera en abril de 1933, ese basamento natural era «una representación de la tierra como un libro abierto, con los principales elementos de la vida orgánica en estratos geológicos en sus páginas y plantas que brotan en la superficie del suelo»[133].

El significado de las elipses lo sugiere el propio pintor en una «detallada descripción verbal» escrupulosamente registrada por su amigo Bertram Wolfe, el historiador marxista americano que en 1939 dedicó un libro al artista mexicano. En el primer proyecto para el edificio de Rockefeller, el telescopio –situado a la derecha del hombre en la encrucijada– ponía al alcance de «la visión y el entendimiento del hombre los cuerpos celestes más distantes», mientras que el telescopio –situado a su izquierda– «hacía visibles y comprensibles para el hombre infinitesimales organismos vivos, conectando átomos y células con el sistema astral»[134]. En cuanto a las dos elipses inferiores, ilustraban el modo en que el «Trabajador» –Wolfe reproducía la palabra de Rivera con mayúscula– transformaba en «energía productiva» la «energía cósmica» capturada por sus antenas[135]. Sin embargo, en la versión final del fresco pintada en 1934 la energía cósmica de la vida natural solo aparece en las dos elipses inferiores. El telescopio que muestra planetas y estrellas está contenido en la elipse dirigida hacia las masas revolucionarias,

en tanto que el microscopio, que revela células y bacterias, entre ellas células enfermas y cancerígenas, está situado dentro de la elipse dirigida hacia las fuerzas de la guerra. Iluminadas por dos gigantescos lentes simétricamente instalados a uno y otro lado de la maquinaria, las elipses sostienen las encarnaciones metafóricas de la decadencia y el progreso. A la izquierda, justo debajo de las células enfermas, tiene lugar una recepción de alta sociedad, con damas elegantes y caballeros que bailan, fuman, juegan a las cartas y beben cócteles a sorbos (entre ellos puede reconocerse a John Rockefeller Jr.). Al lado de ellos, pero fuera del marco de la maquinaria, policías montados reprimen violentamente una masiva manifestación obrera. Desplegadas como una fila horizontal a lo largo del fresco, estas imágenes de protestas callejeras exhiben carteles legibles: «¡Queremos pan!» o «Queremos empleos, no caridad», una consigna que alude despreciativamente a la filantropía de Rockefeller. Sobre la derecha, enmarcado por las elipses de estrellas y energías cósmicas que, al irradiar las fuerzas vitales de la naturaleza, dan paso a una imagen maternal de amamantamiento, está Lenin. En postura solemne, toma las manos de un obrero, un campesino y un soldado y sella de tal modo su alianza. Más allá de la pared de hierro de la máquina, unas muchachas atletas, simétricas con respecto a la manifestación callejera, simbolizan la vida saludable (una escena probablemente inspirada por *El hombre de la cámara,* de Dziga Vértov)[136]. De acuerdo con las indicaciones de Rivera en 1932, el campesino produce las riquezas fundamentales de la humanidad; el obrero urbano «transforma y distribuye las materias primas dadas por la tierra», y el soldado «representa el sacrificio» en un mundo subordinado a las fuerzas de la religión y la guerra[137]. Pertenecientes a diferentes razas –el obrero es negro–, las tres figuras también encarnan un espíritu universal de fraternidad humana. En 1934, su alianza es obra de Lenin, el arquitecto de la Revolución de Octubre que dio el poder a los sóviets de obreros, campesinos y soldados.

Los polos extremos del fresco, en los cuales una audiencia de estudiantes (izquierda) y trabajadores (derecha) mira las pantallas de lentes, están igualmente cargados de valor simbólico. En la izquierda, un maestro explica la teoría de la evolución de Darwin como un alegato en favor de relaciones armoniosas entre animales y seres humanos, frente a un mono humanizado que, como un padre, mira la pantalla y da la mano a un niño. Junto a Darwin, una planta eléctrica y una radiografía ilustran la capacidad humana de domesticar la naturaleza por medio de los instrumentos de la ciencia, mientras una audiencia multirracial de estudiantes presta diligente atención a la clase. En la derecha, una bandera roja convoca a un nuevo movimiento comunista: «¡Trabajadores del mundo, uníos en la Cuarta Internacional!». La bandera está en las manos de León Trotski, Friedrich Engels y Karl Marx. Detrás de Trotski hay un trabajador negro y alguien parecido a Jay Lovestone, el líder comunista disidente estadounidense; detrás de Marx, con porte de maestro, está Wolfe, que era por entonces director de la Workers School de Nueva

York. Esta imagen, cabe señalar, expresaba el augurio de Rivera: Marx y Engels desempeñan el papel de inspiradores teóricos del movimiento de Trotski –Marx tiene un pergamino de su doctrina–, pero tanto Lovestone como Wolfe pertenecían al movimiento disidente de Bujarin y criticaban la creación de una nueva Internacional. Las dos estatuas clásicas que se levantan en los polos extremos del fresco son figuras característicamente alegóricas. La de la derecha, justo detrás de Trotski y Marx, representa a un decapitado César: la cabeza ha caído al suelo, donde los trabajadores asistentes la usan de asiento. La mano sostiene un haz de varas atadas, un símbolo del fascismo italiano, al que se le ha agregado una esvástica nazi. Según la explicación de Rivera, esa estatua sin cabeza representa «la liquidación de la Tiranía»[138]. La estatua de la izquierda es un extraño Zeus o Júpiter con una cruz cristiana alrededor del cuello, y sus manos han sido cortadas por el rayo, una fuerza natural que la inteligencia humana ha transformado en electricidad útil (análogo a la ciencia, que inflige una derrota a las creencias religiosas).

La dimensión épica del fresco, que también revela su contexto histórico, se extiende desde su parte superior: un ejército amenazante de soldados con fusiles, bayonetas y máscaras de gas, apoyado por lanzallamas, aviones y tanques, enfrenta el ordenado desfile de un movimiento proletario que lleva banderas rojas. Detrás de ese mar rojo vislumbramos las torres del Kremlin y el mausoleo de Lenin. Mientras que la revolución socialista tiene sus símbolos en Trotski y su llamamiento a una nueva Internacional, el baluarte socialista sigue siendo la Unión Soviética. En este titánico choque entre la revolución y la contrarrevolución, los soldados que representan a esta última recuerdan con claridad la Primera Guerra Mundial. Sus cuerpos deshumanizados, ocultos por cascos y máscaras de gas, evocan la masacre industrial de la guerra total, y sus armas revelan la transformación de la ciencia y la tecnología en medios de destrucción masiva. Estas figuras eran comunes en las décadas de 1920 y 1930 –basta con pensar en muchas telas expresionistas–, y la estatua de Júpiter, cuyo imponente busto se funde con ellas, representa probablemente la síntesis de la mitología y la tecnología que dio forma, de manera tan profunda, a muchas formas de modernismo reaccionario en esos años[139]. Desde este punto de vista, el «Trabajador» que maneja la máquina en el centro del fresco huele inevitablemente a Jünger –*Der Arbeiter* (1932)– y coincide con la famosa escena «molochiana» de *Metrópolis* (1927), la película de Fritz Lang[140]. Sin embargo, si se lo inscribe en la cosmovisión general del fresco, parece una potente ilustración de la concepción marxista de la técnica. Ese hombre «en la encrucijada» posee el secreto para «controlar el universo» y enfrenta una colosal decisión: en palabras de Walter Benjamin, puede utilizar la tecnología como una «clave de la felicidad» o transformarla en un «fetiche del hundimiento»[141]. En otras palabras, las fuerzas antagónicas de la revolución y la contrarrevolución, el fascismo y el comunismo, luchan por la conquista de la maquinaria –la tecnología moderna– que les dará la capacidad de decidir el futuro[142].

Si bien las imágenes de hombres y mujeres que trabajan son recurrentes en los murales de Rivera, el «Trabajador» del fresco del Museo de Bellas Artes asume una significación metafórica mucho más profunda. El pintor mismo lo describió como una suerte de «héroe colectivo», un «hombre-y-máquina» que gobernaría la sociedad del futuro, donde sería «tan importante como el aire, el agua y la luz del sol»[143]. Esta figura prometeica que fusiona humanidad y tecnología puede sin duda espantarnos, pero no parece un anónimo *Gestell* heideggeriano. Rivera mostraba con frecuencia el capitalismo como una fuente de opresión y alienación –basta con pensar en *Activos congelados* (1931), donde los rascacielos de Nueva York se levantan sobre un dormitorio colectivo subterráneo y custodiado en el que los durmientes yacen como cadáveres en filas ordenadas–, pero de ordinario tendía a celebrar la tecnología y el trabajo fabril como fuerzas creativas. Tal como sostiene Terry Smith de manera convincente, en las pinturas de Rivera, y sobre todo en sus murales de Detroit, los trabajadores nunca aparecen como robots o figuras deshumanizadas. A diferencia de lo que sucede en *Metrópolis* de Lang, donde son esclavos modernos, en los murales de aquel conservan la apariencia de campesinos, mientras que las máquinas mismas asumen a menudo una dimensión antropomórfica. En el ciclo de murales *La industria de Detroit* (1932-1933), las prensas de estampado de la planta automotriz de Ford se convierten casi en diosas aztecas[144]. Las fábricas de Rivera son cubistas y futuristas y a veces inducen a recordar el cine de Vértov, pero no parecen plantas fordistas con líneas de montaje.

La visión de la historia sugerida por el mural de Rivera es sin lugar a dudas evolucionista –tal como se evidencia en el retrato de Darwin en su polo izquierdo–, pero no conduce a un tiempo histórico lineal ni coincide con la idea pacífica y acumulativa de progreso defendida por la socialdemocracia. Resulta, antes bien, en una visión de las discontinuidades históricas y las bifurcaciones políticas: la humanidad está en una encrucijada. La técnica representada en ese fresco es, desde luego, «neutral» –pueden utilizarla indistintamente el fascismo y el comunismo–, y el horizonte filosófico de Rivera está lejos de todo tipo de marxismo heideggeriano[145]. Solo el fascismo transformará la tecnología en una «jaula de hierro» de dominación total; bajo el control de fuerzas proletarias liberadoras, no alienará a los seres humanos ni destruirá la naturaleza. Enfrentado a la alternativa entre anticapitalismo romántico y socialismo prometeico, el pintor mexicano no vaciló en elegir este último. Había defendido el primero en muchos murales y telas en los que celebraba la relación armoniosa y orgánica de los campesinos indígenas con su tierra/tiempo madre, pero el futuro en juego en los años treinta depende por entero del dominio de la tecnología. Como en los *Grundrisse* y *El capital* de Marx, el desarrollo de las fuerzas productivas –incluidas la ciencia y la tecnología– era la premisa del paso del reino de la necesidad al reino de la libertad[146]. El socialismo como realización del «derecho a la pereza» *(droit à la paresse),* según la llamativa fórmula de Paul

Lafargue[147], no tenía cabida en esa era de modernización, planes quinquenales y las batallas del Ejército Rojo en defensa del socialismo. Rivera reconocía que el fascismo podía ser moderno y basarse en fundamentos técnicos y científicos, pero no abandonaba la idea de progreso, que él identificaba con la tecnología y la civilización industrial, una máquina gigantesca que el socialismo debía domesticar en función de sus objetivos éticos y sociales. Esa era probablemente la premisa del malentendido entre el pintor revolucionario y los Rockefeller: uno y otros creían en el progreso, aun cuando discreparan radicalmente en cuanto a los medios de alcanzarlo. Rivera creía que el progreso era una comunidad igualitaria de productores autoemancipados, mientras que los Rockefeller lo veían como el capitalismo moderado por la filantropía.

En *El hombre controlador del universo* el socialismo se muestra como una máquina gigantesca, a la manera en que aparece en el futurismo de Alekséi Gástev o los *Cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci. En ese sentido, el imponente fresco de Diego Rivera ilustra de manera magistral una visión de la historia y el socialismo, así como un modelo de revolución comunista. Hoy, esa poderosa «imagen de pensamiento» se ha convertido en un fascinante reino de la memoria del siglo XX.

*

Recíprocamente atraídos y relacionados entre sí, conceptos, experiencias, símbolos y memoria constituyen los múltiples polos de un único campo magnético revolucionario. Las revoluciones dan a los conceptos una dimensión concreta y su traducción en la realidad las transforma en símbolos y crea paradigmas políticos que en definitiva se convierten en reinos de la memoria. En la medida en que, a diferencia de las rebeliones espontáneas, cambian conscientemente el rumbo de la historia, las revoluciones son conceptos convertidos en acción, es decir, conceptos performativos que tienen un impulso y una fortaleza dinámica. También crean «figuras del pensamiento»: ideas que, en vez de expresarse meramente en palabras, se condensan en imágenes. Así, la Revolución Francesa llegó a ser un modelo revolucionario en el siglo XIX, y la Revolución de Octubre forjó un nuevo paradigma asumido de manera consciente por la mayoría de las revoluciones del siglo XX. Ese paradigma era a la vez una teoría –*El Estado y la revolución* de Lenin–, un relato –la *Historia de la Revolución Rusa* de Trotski– y un reino de la imaginación colectiva cristalizado en figuras simbólicas: la ejecución del rey; la Comuna de París; el asalto al Palacio de Invierno; Emiliano Zapata a caballo con su sombrero, su revólver y su cinturón de cartuchos sobre los hombros; Trotski hablando desde su tren blindado; Mao Tse-Tung al proclamar la República Popular China desde la plaza Tiananmén de Pekín; Fidel Castro y el Che Guevara en su entrada a La Habana, *etc.* La metamorfosis de ideas y acontecimientos en símbolos puede ser un proceso

contradictorio –lo vimos en los casos de la Bastilla y la columna de Vendôme–, dado que la furia iconoclasta de las revoluciones a menudo suprime las bases materiales de la experiencia colectiva, que se convierte con ello en un reino puramente virtual de la memoria. Y la traducción misma de los conceptos en acciones y de las experiencias en imágenes recibe ineluctablemente una nueva forma por obra del paso de la revolución como acontecimiento a la revolución desplegada como una secuencia histórica: el acontecimiento es un momento disruptivo y liberador, pero sus símbolos pertenecen a una rememoración colectiva, una *tradición* revolucionaria que, al iconizar ese acontecimiento, lo aparta del presente. De este modo, las ideas se incorporaron a un canon escolástico –la doctrina del marxismo-leninismo– y los símbolos crearon un archivo congelado, listo para exhibirse en las salas de un museo. Conocemos el juicio apodíctico de Pierre Nora: «Hay sitios, *lieux de mémoire,* en los que persiste un sentido residual de continuidad», solo porque «ya no hay *milieux de mémoire,* marcos en los cuales la memoria sea una parte real de la experiencia cotidiana»[148]. Esta frase es útil para aprehender una tendencia general, pero es preciso hacer alguna salvedad. No solo pasa por alto lo que Walter Benjamin llamaba *Jetztzeit* –el instante en que «destella el recuerdo», cuando el pasado se reactiva e interactúa con el presente para formar con él una suerte de constelación[149]–, sino que también olvida el carácter performativo de los propios reinos de la memoria, aun los más institucionalizados, recodificados y despojados de su significado original. Piénsese en la celebración del aniversario de la Revolución de Octubre en 1941, cuando el Ejército Rojo marchó en Moscú, ante Stalin, en su camino al frente. En última instancia, la tradición revolucionaria es la insoluble contradicción entre un momento extático de autoliberación y su inevitable transformación en acción organizada. Su relación íntimamente conflictiva coincide con el paso, en el campo de la historia del arte, de la vanguardia al clasicismo, de la bohemia a la academia. Esa transición cambió mentes y costumbres; muchas existencias la vivieron como una laceración íntima que dañó la vida de varias generaciones de revolucionarios. Sabemos que las tradiciones pueden «inventarse»[150], modificar los acontecimientos mismos al rodearlos con un halo mítico y cambiar la percepción que se tiene de ellos, pero la persistencia de las tradiciones prueba que sus objetos todavía no han muerto. Durante los siglos XIX y XX, las tradiciones revolucionarias demostraron que, para millones de personas, cambiar el mundo no era una fantasía sino, antes bien, un fin inscripto en el horizonte de su tiempo histórico: una utopía posible y concreta.

---

[1] Pierre Nora, «Y a-t-il des lieux de mémoire européens?», en *Présent, nation, mémoire,* París, Gallimard, 2011, pp. 385-391, en p. 386.

[2] Arno J. Mayer, *The Furies. Violence and Terror in the French and Russian Revolutions,* Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 26 [ed. cast.: *Las Furias. Violencia y terror en las*

revoluciones francesa y rusa, trad. de Víctor Lucea Ayala, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014].

[3] Véase Alain Guéry, «Révolution: un concept et son destin», en *Le Débat,* núm. 57: «La culture révolutionnaire: comparison et perspectives», noviembre-diciembre de 1989, pp. 106-128.

[4] Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* [1852], en Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works,* 50 vols., vol. 11: *Marx and Engels 1851-53* (en adelante, *MECW*), Londres, Lawrence & Wishart, 1975-2005, pp. 99-197, en p. 104 [ed. cast.: *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* trad. de Elisa Chuliá, Madrid, Alianza, 2015].

[5] Reinhart Koselleck, «Historical Criteria of the Modern Concept of Revolution» [1969], en *Futures Past. On the Semantics of Historical Time,* ed. de Keith Tribe, Cambridge (MA), MIT Press, 1985, pp. 43-57 [ed. cast.: «Criterios históricos del concepto moderno de revolución», en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos,* trad. de Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 67-85].

[6] Véase Norberto Bobbio, *Left and Right. The Significance of a Political Distinction* [1994], trad. de Allan Cameron, Chicago, University of Chicago Press, 1996 [ed. cast.: *Derecha e izquierda. Razón y significados de una distinción política,* trad. de Alessandra Picone, Madrid, Taurus, 1995].

[7] Arno J. Mayer, *op. cit.,* pp. 597-599.

[8] Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties,* trad. de Mary I. Gregor, Lincoln, University of Nebraska Press, 1992, p. 159 [ed. cast.: *El conflicto de las facultades,* trad. de Elsa Tabernig, Buenos Aires, Losada, 1963]. Sobre Kant y la Revolución Francesa, véanse André Tosel, *Kant révolutionnaire. Droit et politique,* París, Presses Universitaires de France, 1988, y Domenico Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant,* Nápoles, Bibliopolis, 1983 [ed. cast.: *Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant,* trad. de Guillermo Escolar Martín, Madrid, Escolar y Mayo, 2010].

[9] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophy of History,* trad. de J. Sibree, Nueva York, American Home Library Co., 1902, pp. 556-558 [ed. cast.: *Lecciones de filosofía de la historia,* trad. de José Gaos, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996]. Se encontrará una síntesis de este tema en Joachim Ritter, «Hegel and the French Revolution» [1956], en *Hegel and the French Revolution. Essays on the Philosophy of Right,* Cambridge (MA), MIT Press, 1982, pp. 35-82, en pp. 35-39, y, en una perspectiva más amplia, Ferenc Feher, *The French Revolution and the Birth of Modernity,* Berkeley, University of California Press, 1992.

[10] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hegel and the Human Spirit. A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6),* ed. de Leo Rauch, Detroit, Wayne State University Press, 1983, p. 157 [ed. cast.: «Filosofía del espíritu», en *Filosofía real,* trad. de José María Ripalda, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 151-234].

[11] Herbert Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* [1941], Londres, Routledge y Kegan Paul, 1955 [ed. cast.: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social,* trad. de Julieta Fombona de Sucre con la colaboración de Francisco Rubio Llorente, Barcelona, Altaya, 1998]. Véase también Georg Lukács, *The Young Hegel. Studies in the Relations between Dialectics and Economics* [1938], trad. de Rodney Livingstone, Londres, Merlin Press, 1975, p. 311 [ed. cast.: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista,* trad. de Manuel Sacristán, México, Grijalbo, 1970].

[12] Karl Marx, *The Class Struggles in France, 1848 to 1850,* en *MECW,* vol. 10: *Marx and Engels 1849-51,* pp. 45-145, en p. 127 [ed. cast.: *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850,* Madrid, Fundación Federico Engels, 2015]. En Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution,* vol. 3: *The «Dictatorship of the Proletariat»,* Nueva York, Monthly Review Press, 1986, en especial cap. 4, «The Dictatorship of the Democracy: Marx in 1848», pp. 58-67, se encontrará una cuidadosa reconstrucción del concepto de dictadura en Marx, así como en los debates del movimiento socialista en 1848. Véase también Frederic L. Bender, «The Ambiguities of Marx's Concepts of "Proletarian Dictatorship" and "Transition to Communism"», en *History of Political Thought,* vol. 2, núm. 3, invierno de 1981, pp. 525-555.

[13] Vladímir I. Lenin, *The State and Revolution. The Marxist Theory of the State and the Tasks of the Proletariat in the Revolution* [1917], en *Collected Works,* 45 vols., vol. 25: *June-September 1917* (en adelante, *LCW*), Moscú, Progress Publishers, 1960-1970, pp. 385-539, en p. 390 [ed. cast.: *El Estado y la Revolución,* Madrid, Fundación Federico Engels, 2015].

[14] Karl Marx, carta a Joseph Weydemeyer, 5 de marzo de 1852, en *MECW,* vol. 39: *Letters 1852-55,* pp. 60-65 [ed. cast.: «Marx a Joseph Weydemeyer», 5 de marzo de 1852, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Correspondencia,* Buenos Aires, Cartago, 1973, pp. 53-55]. Respecto del artículo de Weydemeyer sobre la dictadura y la carta de Marx, véase Hal Draper, *op. cit.,* vol. 3, cap. 15.

[15] Karl Marx, *The Civil War in France* [1871], en *MECW,* vol. 22: *Marx and Engels 1870-71,* pp. 307-359, en p. 334 [ed. cast.: *La guerra civil en Francia,* Madrid, Fundación Federico Engels, 2017].

[16] Friedrich Engels, «Introduction to Karl Marx's *The Civil War in France*» [1891], en *MECW,* vol. 27: *Engels 1890-95,* pp. 179-191, en p. 191 [ed. cast.: «Introducción de Friedrich Engels de 1891», en Karl Marx, *La guerra civil en Francia,* cit., pp. 7-22].

[17] Véase Jacques Texier, *Révolution et démocratie chez Marx et Engels,* París, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 131-144.

[18] Jacques Texier, *op. cit.,* p. 23. Véase también Karl Marx, «On the Hague Congress» [1872], en *MECW,* vol. 23: *Marx and Engels 1871-74,* pp. 254-256, en p. 255 [ed. cast.: «Sobre el Congreso de La Haya», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas* (en tres tomos), Moscú, Progreso, 1974, vol. 2, pp. 312 y 313].

[19] Friedrich Engels, «Introduction [to Karl Marx's *The Class Struggles in France, 1848 to 1850*]» [1895], en *MECW,* vol. 27: *Engels 1890-95,* pp. 506-524, en p. 520 [ed. cast.: «Prefacio de Federico Engels a la edición de 1895», en Karl Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850,* cit., pp. 17-40]. Sobre esta reconsideración del último Engels, véase Jacques Texier, *op. cit.,* pp. 169-224.

[20] Vladímir I. Lenin, *op. cit.,* p. 392.

[21] Vladímir I. Lenin, *op. cit.*, p. 404. Véanse Karl Marx, *Capital. A Critique of Political Economy* [1867], vol. 1, en *MECW,* vol. 35: *Karl Marx – Capital volume I,* p. 739 [ed. cast.: *El Capital. Crítica de la economía política,* 8 vols., trad. de Vicente Romano García, Madrid, Akal, 2018], y Friedrich Engels, *Anti-Dühring. Herr Eugen Dühring's Revolution in Science,* en *MECW,* vol. 25: *Engels,* pp. 1-309, en p. 171 [ed. cast.: *El anti-Dühring, o La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring. Introducción al estudio del socialismo,* trad. de José Verdes Montenegro y Montero, Buenos Aires, Claridad, 1967]. Se encontrará una reconstrucción del debate marxista sobre la violencia revolucionaria en Étienne Balibar, «Reflections on *Gewalt*», en *Historical Materialism,* vol. 17, núm. 1, 2009, pp. 99-125, y Titus Engelschall, Elfriede Müller y Krunoslav Stojaković, *Revolutionäre Gewalt. Ein Dilemma,* Viena y Berlín, Mandelbaum, 2019.

[22] Vladímir I. Lenin, *op. cit.,* p. 401, y Friedrich Engels, *Anti-Dühring,* cit., p. 268.

[23] Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State. In the Light of the Researches by Lewis H. Morgan* [1884], en *MECW,* vol. 26: *Engels 1882-1889,* pp. 129-276, en p. 272 [ed. cast.: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado,* Madrid, Akal, 2017].

[24] Hans Kelsen, *The Political Theory of Bolshevism. A Critical Analysis,* Berkeley, University of California Press, 1948, pp. 10-13 [ed. cast.: *La teoría política del bolchevismo. Un análisis crítico,* trad. de Arturo Vilela, La Paz, Fénix, 1956].

[25] Norberto Bobbio esbozó esas observaciones críticas en *Which Socialism? Marxism, Socialism, and Democracy,* Cambridge, Polity Press, 1987 [ed. cast.: *¿Qué socialismo? Discusión de una alternativa,* trad. de Juan Moreno, Barcelona, Plaza y Janés, 1977].

[26] Nikolái Bujarin y Yevgueni Preobrazhenski, *The ABC of Communism,* Londres, Merlin Press, 2007, p. 91 [ed. cast.: *El ABC del comunismo,* trad. de Ramón Solórzano, México, Grijalbo, 1970].

[27] Véase Martin Malia, *The Soviet Tragedy. A History of Socialism in Russia, 1917-1921,* Nueva York, Free Press, 1994, pp. 167 y 168.

[28] Giorgio Agamben, *State of Exception,* Chicago, University of Chicago Press, 2005, p. 3 [ed. cast.: *Estado de excepción. Homo Sacer II,* vol. 1, trad. de Flavia Costa e Ivana Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005].

[29] *Ibid.,* p. 86.

[30] Este debate está bien sintetizado en Norberto Bobbio, «Dal potere al diritto e viceversa», en *Teoria generale della politica,* Turín, Einaudi, 1999, pp. 183-199 [ed. cast.: «Del poder al derecho y viceversa», en *Teoría general de la política,* trad. de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello, Madrid, Trotta, 2003, pp. 260-276].

[31] Giorgio Agamben, *op. cit.,* pp. 41-45.

[32] Carl Schmitt, *Dictatorship. From the Origin of the Modern Concept of Sovereignty to Proletarian Class Struggle,* Cambridge, Polity Press, 2014, p. 179 [ed. cast.: *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno hasta la lucha de clases proletaria,* trad. de José Díaz García, Madrid, Alianza, 1999].

[33] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* [1790], ed. de L. G. Mitchell, Oxford, Oxford University Press, 1993 [ed. cast.: *Reflexiones sobre la revolución en Francia,* trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2016].

[34] Joseph de Maistre, *Considerations on France* [1797], ed. de Richard A. Lebrun, pref. de Isaiah Berlin, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 4 [ed. cast.: *Consideraciones sobre Francia,* trad. de Joaquín Poch Elío, Madrid, Tecnos, 1990].

[35] *Ibid.,* pp. 8 y 13.

[36] Cit. en Isaiah Berlin, «Joseph de Maistre and the Origins of Fascism» [1990], en *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas,* ed. de Henry Hardy, Princeton, Princeton University Press, 2013, pp. 95-177, en p. 97 [ed. cast.: «Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo», en *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas,* trad. de José Manuel Álvarez Flórez, Barcelona, Península, 1992, pp. 127-207].

[37] Joseph de Maistre, *op. cit.,* pp. 38, 41 y 105.

[38] Joseph de Maistre, *St Petersburg Dialogues. Or, Conversations on the Temporal Government of Providence,* ed. de Richard A. Lebrun, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1993, p. 20 [ed. cast.: *Las veladas de San Petersburgo. Coloquios sobre el gobierno de la Providencia,* trad. de Nicolás Malo, Barcelona, Desván de Hanta, 2016]. Véase también Isaiah Berlin, *op. cit.,* pp. 119 y 120.

[39] Carl Schmitt, «The Unknown Donoso Cortés» [1929], en *Telos,* núm. 125, otoño de 2002, pp. 80-86, en p. 85 [ed. cast.: «El ignorado Donoso Cortés», en *Interpretación europea de Donoso Cortés,* trad. de Francisco de Asís Caballero, Madrid, Rialp, 1952, pp. 121-133]. Véase también Carl Schmitt, «On the Counterrevolutionary Theory of the State (de Maistre, Bonald, Donoso Cortés)», en *Political Theology. Four Chapters on the Political Sovereignty,* trad. de George Schwab, Chicago, University of Chicago Press, 2006, cap. 4, pp. 53-65 [ed. cast.: «Contribución a la filosofía política de la contrarrevolución (De Maistre, Bonald, Donoso Cortés)», en *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía,* en *Teología política,* trad. de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid, Trotta, 2009, pp. 49-58].

[40] Carl Schmitt, «The Unknown Donoso Cortés», cit., p. 83.

[41] Carl Schmitt, «A Pan-European Interpretation of Donoso Cortés» [1944], en *Telos,* núm. 125, otoño de 2002, pp. 100-115, en p. 101 [ed. cast.: «Interpretación europea de Donoso Cortés», en *Carl Schmitt, teólogo de la política,* ed. de Héctor Orestes Aguilar, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 227-243].

[42] Juan Donoso Cortés, «Discurso sobre la dictadura» [1849], en *Discursos políticos,* ed. de Agapito Maestre, Madrid, Tecnos, 2002, pp. 3-30, en pp. 6 y 7.

[43] Juan Donoso Cortés, «Discurso sobre la situación general de Europa» [1850], en *Discursos políticos,* cit., p. 38.

[44] Carl Schmitt, «On the Counterrevolutionary Theory of the State (de Maistre, Bonald, Donoso Cortés)», cit., p. 58.

[45] Hippolyte Taine, *Les Origines de la France contemporaine* [1878], vol. 2: *La Révolution, 1: L'anarchie,* París, Robert Laffont, 1972, p. 123 [ed. cast.: *Los orígenes de la Francia contemporánea,* vol. 2, *La Revolución, 1: La anarquía*, trad. de Luis de Terán, Madrid, La España Moderna, 1922].

[46] Cesare Lombroso, «Le rivoluzioni e il delitto», en *Delitto, genio, follia. Scritti scelti,* Turín, Bollati Boringhieri, 1995, pp. 648-659. Véase también Sergio Luzzatto, «Visioni europee della Rivoluzione francese», en *Ombre rosse. Il romanzo della Rivoluzione francese nell'Ottocento,* Boloña, Il Mulino, 2004, cap. 1, pp. 21-79.

[47] Albert Mathiez, «Le Bolchevisme et le jacobinisme» (folleto), París, Librairie du Parti Socialiste et de l'Humanité, 1920 [ed. cast.: «El bolchevismo y el jacobinismo», trad. de Paulina Fernández Christlieb, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales,* México, vol. 36, núm. 142, octubre-diciembre de 1990, pp. 99-109].

[48] Bertrand Russell, *Bolshevism. Practice and Theory,* Nueva York, Harcourt Brace and Howe, 1920, p. 3 [ed. cast.: *Teoría y práctica del bolchevismo,* trad. de Juan C. García, Barcelona, Ariel, 1969].

[49] Zeev Sternhell, *La Droite révolutionnaire, 1885-1914. Les origines françaises du fascisme,* París, Gallimard, col. Folio Histoire, 1997, y George L. Mosse, *The Fascist Revolution. Towards a General Theory of Fascism,* Nueva York, Howard Fertig, 1999.

[50] Véanse Stefan Breuer, *Anatomie de la Révolution conservatrice,* París, Maison des Sciences de l'Homme, 1996, y Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich,* Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1985 [ed. cast.: *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich,* trad. de Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 1990].

[51] Véanse Emilio Gentile, *The Sacralization of Politics in Fascist Italy,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1996 [ed. cast.: *El culto del littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista,* trad. de Luciano Padilla López, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007]; Simonetta Falasca-Zamponi, *Fascist Spectacle. The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy,* Berkeley, University of California Press, 1997, y Maddalena Carli, «Par la volonté du Duce et par l'œuvre du parti: le mythe du chef dans le *Guide historique* de l'Exposition de la Révolution fasciste», en *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*, núm. 31, «Regards sur l'histoire culturelle», abril de 2003, pp. 93-108.

[52] Benito Mussolini, *The Doctrine of Fascism*, Berkeley, University of California Press, 2019, p. 14 [ed. cast.: *La doctrina del fascismo,* trad. de A. Dabini, Florencia, Vallecchi, 1937].

[53] Carl Schmitt, «Political Theology», en *Political Theology,* cit., pp. 36-52, en p. 36 [ed. cast.: «Teología política», en *Teología política,* cit., pp. 37-48].

[54] Reinhard Mehring, *Carl Schmitt. A Biography,* Cambridge, Polity Press, 2014, p. 198.

[55] Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951,* ed. de Eberhard von Medem, Berlín, Duncker & Humblot, 1951, p. 63 [ed. cast.: *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958,* trad. de Fernando González Viñas, Sevilla, El Paseo, 2021].

[56] Carl Schmitt, «The Christian Empire as a Restrainer of the Antichrist (*Katechon*)», en *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europeum,* ed. de G. L. Ulmen, Nueva York, Telos Press, 2003, pp. 59-61 [ed. cast.: «El imperio cristiano como barrera contra el anticristo (*Katechon*)», en *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del «Jus publicum europaeum»,* trad. de Dora Schilling Thon, Buenos Aires, Struhart, 2006, pp. 39-43]. Véase Felix Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon,* Berlín, Duncker & Humblot, 1996. Sobre el concepto de *katechon,* véase en particular Massimo Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica,* Milán, Adelphi, 2013 [ed. cast.: *El poder que frena. Ensayo de teología política,* trad. de María Teresa D'Meza y Rodrigo Molino-Zavalía, Buenos Aires, Amorrortu, 2015].

[57] Carl Schmitt, «A Pan-European Interpretation of Donoso Cortés», cit., p. 105.

[58] Las ambigüedades de Sorel con respecto a Lenin y Mussolini se destacan en Isaiah Berlin, «Georges Sorel», en *Against the Current. Essays in the History of Ideas,* ed. de Henry Hardy, Nueva York, Viking Press, 1980, pp. 296-332 [ed. cast.: «Georges Sorel», en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas,* trad. de Hero Rodríguez Toro, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 397-438].

[59] En el lado bolchevique, esta opción fue –paradójicamente– defendida por el más internacionalista de los revolucionarios centroeuropeos, Karl Radek. Véase Pierre Broué, *The German Revolution, 1917-1923* [1971], Chicago, Haymarket, 2006, pp. 889-898 [ed. cast.: *Revolución en Alemania (1917-1923),* 2 vols., trad. de Eduardo Baird, Rossana Cortez y Agostina Orellana, Buenos Aires, IPS-CEIP, 2019-2020]. En el lado nacionalista, véase Otto Ernst Schüddekopf, *Linke Leute von Rechts. Nationalbolschewismus in Deutschland von 1918 bis 1933,* Stuttgart, Kohlhammer, 1960. Véase también Michael Pittwald, *Ernst Niekisch. Völkischer Sozialismus, nationale Revolution, deutsches Endimperium,* Colonia, PapyRossa, 2002.

[60] Walter Benjamin, carta a Carl Schmitt, 9 de diciembre de 1930, en *Gesammelte Briefe*, vol. 3: *1925-1930,* ed. de Christoph Gödde y Henri Lonitz, Fráncfort, Suhrkamp, 1997, p. 558. La carta se reproduce en Jacob Taubes, *To Carl Schmitt. Letters and Reflections*, ed. de Keith Tribe, intr. de Mike Grimshaw, Nueva York, Columbia University Press, 213, pp. 16, 17, 46 y 47. Véase también Howard Eiland y Michael W. Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life,* Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 2014, p. 350 [ed. cast.: *Walter Benjamin. Una vida crítica,* trad. de Elizabeth Collingwood-Selby, Madrid, Tres Puntos, 2020].

[61] Walter Benjamin, «On the Concept of History», en *Selected Writings,* 4 vols., vol. 4: *1938-1940* (en adelante, *WBSW*), ed. de Michael Jennings, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2003-2006, pp. 389-400, en pp. 391 y 392 [ed. cast.: «Sobre el concepto de historia», en *Obras,* libro 1, vol. 2, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2008, pp. 303-318].

[62] Citado por los editores de una carta enviada por Jacob Taubes a Schmitt en julio de 1970. Véase Jacob Taubes y Carl Schmitt, *Briefwechsel mit Materialen,* ed. de Thorsten Palzhoff, Martin Treml y Herbert Kopp-Oberstebrink, Múnich, Wilhelm Fink, 2012, p. 247, n. 41.

[63] Jacob Taubes, «Carl Schmitt: Apocalyptic Prophet of the Counterrevolution» [1985], en *To Carl Schmitt,* cit., pp. 1-18, en p. 8.

[64] Sobre esta correspondencia malograda, véase Susanne Heil, *Gefährliche Beziehungen. Walter Benjamin und Carl Schmitt,* Stuttgart, J. B. Metzler, 1996.

[65] Véase Dario Gamboni, *The Destruction of Art. Iconoclasm and Vandalism since the French Revolution,* Londres, Reaktion Books, 2007 [ed. cast.: *La destrucción del arte. Iconoclasia y vandalismo desde la Revolución Francesa,* trad. de María Condor, Madrid, Cátedra, 2014]. En relación con la Comuna de París, este tema tiene un buen análisis en Bertrand Tillier, *La Commune de Paris. Révolution sans images? Politique et représentations dans la France républicaine, 1871-1914,* Seyssel, Champ Vallon, 2004.

[66] Dolf Oehler, *Le Spleen contre l'oubli, juin 1848: Baudelaire, Flaubert, Heine, Herzen,* París, Payot, 1996, p. 22.

[67] Véanse David Harvey, «The Building of the Basilica of Sacré-Cœur», en *Paris, Capital of Modernity,* Londres, Routledge, 2006, pp. 311-340 [ed. cast.: «La construcción de la basílica del Sacré-

Cœur», en *París, capital de la modernidad,* trad. de José María Amoroto Salido, Madrid, Akal, 2008, pp. 399-434], y François Loyer, «Le Sacré-Cœur de Montmartre», en Pierre Nora (comp.), *Les Lieux de mémoire,* t. 3, vol. 3: *Les France. De l'archive à l'emblème,* París, Gallimard, 1992, pp. 450-473.

[68] Véase Christian Amalvi, «Bastille Day: From *dies irae* to Holiday», en Pierre Nora (comp.), *Realms of Memory. The Construction of the French Past,* vol. 3: *Symbols,* Nueva York, Columbia University Press, 1998, pp. 117-159.

[69] Véase Jean-Clément Martin, *Violence et révolution. Essai sur la naissance d'un mythe national,* París, Seuil, 2006, p. 61.

[70] Jules Michelet, *History of the French Revolution,* ed. de Gordon Wright, Chicago, University of Chicago Press, 1967, p. 162 [ed. cast.: *Historia de la Revolución Francesa,* 3 vols., trad. de Vicente Blasco Ibáñez, revisada y actualizada por Manuel Ibeas, Vitoria-Gasteiz, Ikusager, 2008].

[71] *Ibid.*

[72] *Ibid.,* p. 176.

[73] Hans-Jürgen Lüsebrink y Rolf Reichardt, *The Bastille. A History of a Symbol of Despotism and Freedom,* Durham, Duke University Press, 1997.

[74] Véase Bronislaw Baczko, «Vandalisme», en François Furet y Mona Ozouf (comps.), *Dictionnaire critique de la Révolution française,* vol. 4: *Idées,* París, Flammarion, 1992, pp. 507-522 [ed. cast.: «Vandalismo», en *Diccionario de la Revolución Francesa,* trad. de Jesús Bravo, Madrid, Alianza, 1989].

[75] Véase Carlo Ginzburg, «Saccheggi rituali: premesse a una ricerca in corso», en *Quaderni storici*, nueva serie, vol. 22, núm. 65(2): «Il mercato della terra», agosto de 1987, pp. 615-636 [ed. cast.: «Saqueos rituales: premisas para una investigación en curso», en *Tentativas,* trad. de Ventura Aguirre Durán, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 2003, pp. 269-302].

[76] Emmanuel Fureix, *L'Œil blessé. Politiques de l'iconoclasme après la Révolution française,* Ceyzérieu, Champ Vallon, 2019, p. 265.

[77] *Journal des journaux de la Commune. Tableau résumé de la presse quotidienne du 19 mars au 24 mai 1871,* vol. 2, París, Garnier Frères, Libraires-Éditeurs, 1872, p. 505. Cit. en Emmanuel Fureix, *op. cit.,* p. 263.

[78] Prosper Olivier Lissagaray, *History of the Commune of 1871* [1876], trad. de Eleanor Marx Aveling, Londres, Reeves and Turner, 1886, p. 291 [ed. cast.: *Historia de la Comuna de París de 1871,* trad. de Blanca Gago Domínguez, Madrid, Capitán Swing, 2021]. Véase también Michel Cordillot, «La colonne Vendôme», en Michel Cordillot (comp.), *La Commune de Paris, 1871. Les acteurs, les événements, les lieux,* Ivry-sur-Seine, L'Atelier, 2020, pp. 731-733.

[79] Gustave Courbet, cit. en Alda Cannon y Frank Anderson Trapp, «Castagnary's "A Plea for a Dead Friend" (1882): Gustave Courbet and the Destruction of the Vendôme Column», en *Massachusetts Review,* vol. 12, núm. 3, verano de 1971, pp. 498-512, en p. 502. Sobre este episodio, véanse también Linda Nochlin, «Courbet, the Commune, and the Visual Arts», en *Courbet,* Nueva York, Thames & Hudson, 2007, pp. 84-94, y Jonathan Beecher, «Courbet, Considérant et la Commune», en Noël Barbe y Hervé Touboul (comps.), *Courbet, peinture et politique,* Ornans, Sekoya, 2013, pp. 51-64.

[80] Véase Emmanuel Fureix, *op. cit.,* p. 307.

[81] Sobre las metamorfosis de este edificio histórico, véase la indispensable tesis de doctorado de Nicholas Bujalski, «Russia's Peter and Paul's Fortress: From Heart of Empire to Museum of Revolution, 1825-1930», Ithaca, Cornell University, 2020.

[82] George Orwell, *Homage to Catalonia* [1938], Nueva York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1952, p. 4 [ed. cast.: *Homenaje a Cataluña,* trad. de Carlos Pujol, Barcelona, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, 1996].

[83] *Ibid.,* p. 49.

[84] *Ibid.,* p. 52.

[85] Ernst Bloch, *The Principle of Hope,* 3 vols., trad. de Neville Plaice, Stephen Plaice y Paul Knight, Cambridge (MA), MIT Press, 1986 [ed. cast.: *El principio esperanza,* 3 vols., trad. de Felipe González Vicén, Madrid, Trotta, 2004-2007].

[86] Ernst Bloch, *The Spirit of Utopia,* Stanford, Stanford University Press, 2000.

[87] Serguéi M. Eisenstein, «The Principles of the New Russian Cinema» [1930], en *Selected Works,* vol. 1: *Writings, 1922-34*, ed. de Richard Taylor, Londres y Bloomington, British Film Institute e Indiana University Press, 1988, pp. 195-202, en p. 199 [ed. cast.: «Los principios del nuevo cine ruso», en *Reflexiones de un cineasta,* Barcelona, Lumen, 1990, pp. 327-334].

[88] Véase Walter Benjamin, «Thought Figures» [1933], en *WBSW,* vol. 2, 2ª parte, pp. 723-727 [ed. cast.: «*Denkbilder*», en *Denkbilder. Epifanías en viajes,* trad. de Susana Meyer con la colaboración de Adriana Mancini, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2011]. Véase Gerhard Richter, *Thought-Images.*

Frankfurt School Writers' Reflections from Damaged Life, Stanford, Stanford University Press, 2007.

[89] Según Robert A. Rosenstone, «*Octubre* no nos cuenta ni lo que pasó ni lo que podría haber pasado». Antes bien, «crea una expresión simbólica o metafórica de lo que llamamos revolución bolchevique», en *History on Film/Film on History,* Nueva York, Routledge, 2018, p. 60 [ed. cast.: *La historia en el cine, el cine sobre la historia,* trad. de Esther Gaytán Fuertes, Madrid, Rialp, 2014].

[90] Siegfried Kracauer, *Theory of Film. The Redemption of Physical Reality* [1960], Princeton, Princeton University Press, 1997, p. 235 [ed. cast.: *Teoría del cine. La redención de la realidad física,* trad. de Jorge Hornero, Barcelona, Paidós, 2001].

[91] Walter Benjamin, *The Arcades Project,* trad. de Howard Eiland y Kevin McLaughlin, Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 462 [ed. cast.: *Libro de los pasajes,* trad. de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 2005]. Georges Didi-Huberman ha rebautizado ese procedimiento como «cristales de tiempo»: *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images,* París, De Minuit, 2000, p. 218 [ed. cast.: *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes,* 4ª ed. aumentada, trad. de Antonio Oviedo, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2015].

[92] León Trotski, *History of the Russian Revolution* [1932], trad. de Max Eastman, Chicago, Haymarket, 2008, p. 819 [ed. cast.: *Historia de la Revolución Rusa,* trad. de Andreu Nin, Madrid, Veintisiete Letras, 2007].

[93] Georges Haupt, «La Commune comme symbole et comme exemple» [1972], en *L'Historien et le mouvement social,* París, François Maspero, 1980, pp. 45-76 [ed. cast.: «La Comuna como símbolo y como ejemplo», en *El historiador y el movimiento social,* trad. de Flora Guzmán, Madrid, Siglo XXI, 1986, pp. 35-64].

[94] Las mejores descripciones históricas son las de Mark Traugott, *The Insurgent Barricade,* Berkeley, University of California Press, 2010, y Éric Hazan, *A History of the Barricade,* Londres y Nueva York, Verso, 2016.

[95] Alexis de Tocqueville, *Recollections,* Nueva York, Macmillan, 1896, p. 191 [ed. cast.: *Recuerdos de la Revolución de 1848,* trad. de Marcial Suárez, Madrid, Trotta, 1994].

[96] Gustave Flaubert, *Sentimental Education,* ed. de Adrianne Tooke, Ware (Hertfordshire), Wordsworth, 2003, pp. 303-304 [ed. cast.: *La educación sentimental,* trad. de Pilar Ruiz Ortega, Madrid, Akal, 2021].

[97] Alain Corbin, «Préface», en Alain Corbin y Jean-Marie Mayeur (comps.), *La Barricade,* París, Publications de la Sorbonne, 1997, pp. 7-30.

[98] Véase Thierry Gervais, *The Making of Visual News. A History of Photography in the Press,* Londres, Bloomsbury, 2017, pp. 16 y 17.

[99] Georges Didi-Huberman, *Désirer désobéir,* vol. 1: *Ce qui nous soulève,* París, De Minuit, 2019, pp. 223-226 [ed. cast.: *Desear desobedecer,* vol. 1: *Lo que nos levanta,* trad. de Juan Calatrava y Alessandra Vignotto, Madrid, Abada, 2020].

[100] Cit. en T. J. Clark, *The Absolute Bourgeois. Artists and Politics in France, 1848-1851,* Londres, Thames and Hudson, 1973, p. 27.

[101] T. J. Clark, *op. cit.,* pp. 27 y 28.

[102] *Ibid.,* p. 27.

[103] Véase Jean Baronnet y Xavier Canonne (comps.), *Le Temps des cerises. La Commune en photographies,* Braaschaat y París, Pandora, L'Amateur y Musée de la Photographie, 2011.

[104] Andreas Hallen y Neue Gesellschaft für Bildende Kunst (comps.), *Revolution und Fotografie. Berlin, 1918/19,* Berlín, Nishen, 1990. Véase también Enzo Traverso, «The German Revolution», en Michael Löwy (comp.), *Revolutions,* Chicago, Haymarket, 2020, pp. 209-261.

[105] Louis Auguste Blanqui, «Instructions for an Armed Uprising» [1868], en *The Blanqui Reader. Political Writings 1830-1880,* ed. de Philippe Le Goff y Peter Hallward, Londres y Nueva York, Verso, 2018, pp. 202-230, en p. 203.

[106] *Ibid.,* p. 206.

[107] León Trotski, *History of the Russian Revolution,* cit., pp. 742 y 743.

[108] Jean Jaurès, «Les drapeaux» [1904], en Maurice Dommanget (comp.), *Histoire du drapeau rouge. Des origines à la guerre de 1939,* París, Librairie de l'Étoile, 1967, p. 482.

[109] Marc Angenot, «Le drapeau rouge: discours et rituels», en Françoise Coblence, Sylvie Couderc y Boris Eizykman, *L'Esthétique de la rue. Colloque de Amiens,* París, L'Harmattan, 1999, pp. 73-99.

[110] Véase Yves Benot, *Massacres coloniaux, 1944-1950. La IVe République et la mise au pas des colonies françaises,* París, La Découverte, 2001.

[111] Alphonse de Lamartine, cit. en Raoul Girardet, «The Three Colours: Neither White nor Red»,

en Pierre Nora (comp.), *Realms of Memory,* cit., vol. 3, pp. 3-26, en p. 17.

[112] Louis Auguste Blanqui, «For the Red Flag!» [1848], en *The Blanqui Reader,* cit., p. 74.

[113] *Journel Officiel de la Commune,* 5 de mayo de 1871, cit. en Emmanuel Fureix, *op. cit.,* p. 39.

[114] Cit. en Raoul Girardet, *op. cit.,* pp. 17 y 18.

[115] Cit. en Emmanuel Fureix, *op. cit.,* p. 295.

[116] Louise Lacroix (bajo el seudónimo de Marforio), *Les Écharpes rouges. Souvenirs de la Commune,* París, Laporte, 1872, pp. 8 y 9. Cit. en Emmanuel Fureix, *op. cit.,* p. 66.

[117] Véase Michel Vovelle, «La Marseillaise: War or Peace», en Pierre Nora (comp.), *Realms of Memory*, cit., vol. 3, pp. 29-74.

[118] Orlando Figes y Boris Kolonitskii, *Interpreting the Russian Revolution. The Language and Symbols of 1917,* New Haven, Yale University Press, 1999, p. 62 [ed. cast.: *Interpretar la Revolución Rusa. El lenguaje y los símbolos de 1917,* trad. de Pilar Placer Perogordo, Madrid y Valencia, Biblioteca Nueva y Universitat de València, 2001].

[119] Maurice Dommanget, «L'Internationale», en *Eugène Pottier. Membre de la Commune et chantre de l'Internationale,* París, Études et Documentation Internationales, 1971, cap. 3, pp. 111-150.

[120] Cit. en Franck Frégosi, «La "montée" au Mur des Fédérés du Père Lachaise: pèlerinage laïque partisan», en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, núm. 155, «Le consensus des experts/ Inattendus pèlerinages», julio-septiembre de 2011, pp. 165-189, en p. 170. Madeleine Rebérioux, «Le Mure des Fédérés: rouge, sang craché», en Pierre Nora (comp.), *Les Lieux de mémoire,* vol. 1: *Conflits et partages,* París, Gallimard, 1984, pp. 619-649.

[121] Véase Michael Chapman, «Against the Wall: Ideology and Form in Mies van der Rohe's Monument to Rosa Luxemburg and Karl Liebknecht», en *Rethinking Marxism. A Journal of Economics, Culture & Society,* vol. 29, núm. 1, 2017, pp. 199-213.

[122] Ariane Jossin, «Un siècle d'histoire politique allemande: commémorer Liebknecht et Luxemburg au Zentralfriedhof Friedrichsfelde de Berlin», y Élise Julien y Elsa Vonau, «Le cimetière de Friedrichsfelde: construction d'un espace socialiste (des années 1880 aux années 1970)», en *Le Mouvement Social,* núm. 237: «Cimetières et politique», octubre de 2011, pp. 115-133 y 91-113, respectivamente, y Paul Stangl, «Revolutionaries' Cemeteries in Berlin: Memory, History, Place and Space», en *Urban History,* vol. 34, núm. 3, diciembre de 2007, pp. 407-426. Véase también Matthew Fink, «Revolutionary Symbolism and History: the Revolutionsdenkmal, the Berlin-Friedrichsfelde Friedjof, and the Concept of Revolution», documento de trabajo de seminario, Cornell University, 2020.

[123] Paul Celan, *Schneepart* [1971], en *Gesammelte Werke,* ed. de Beda Allemann y Stefan Reichert con Rolf Bücher, Fráncfort, Suhrkamp, 1983, vol. 2, p. 337 [ed. cast.: *Parte de nieve,* en *Obras completas,* trad. de José Luis Reina Palazón, Madrid, Trotta, 1999, pp. 351-391]. Véase también John Felstiner, *Paul Celan. Poet, Survivor, Jew,* New Haven, Yale University Press, 1995, p. 254 [ed. cast.: *Paul Celan. Poeta, superviviente, judío,* trad. de Carlos Martín y Carmen González, Madrid, Trotta, 2002].

[124] Catherine Epstein, *The Last Revolutionaries. German Communists and their Century,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 2003, p. 190.

[125] Diego Rivera, «The Revolutionary Spirit in Modern Art», en *The Modern Quarterly,* vol. 6, núm. 3, Baltimore, otoño de 1932, pp. 51-57, en p. 53 [ed. cast.: «El espíritu revolucionario en el arte moderno», trad. de Juan José Gómez, en Juan José Gómez (comp.), *Crítica, tendencia y propaganda. Textos sobre arte y comunismo, 1917-1954,* 2ª ed., Sevilla, Doble J, 2010, pp. 48-53].

[126] Diego Rivera, *op. cit.,* p. 57.

[127] Frederick Jackson Turner, *The Frontier in American History,* Nueva York, H. Holt and Company, 1920 [ed. cast.: *La frontera en la historia americana,* trad. de Rafael Crencordes Celsa, San José de Costa Rica, Universidad Autónoma de Centro América, 1986].

[128] Cit. en Catha Paquette, *At the Crossroads. Diego Rivera and his Patrons at MoMa, Rockefeller Center, and the Palace of Fine Arts,* Austin, University of Texas Press, 2017, p. 93. El libro de Paquette es la descripción más detallada y cuidadosa de la génesis del mural de Rivera. La versión del propio pintor acerca de esta historia está en Diego Rivera, con Gladys March, *My Art, My Life. An Autobiography,* Nueva York, Citadel Press, 1960, pp. 204-208 [ed. cast.: *Mi arte, mi vida,* trad. de H. González Casanova, México, Herrero, 1963].

[129] Véase Anthony W. Lee, *Painting in the Left. Diego Rivera, Radical Politics, and San Francisco's Public Murals,* Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 149-154.

[130] Diego Rivera, «The Revolutionary Spirit in Modern Art», cit., p. 56.

[131] Diego Rivera, *My Art, My Life,* cit., p. 206.

[132] Rivera estaba muy ligado a este principio estético que él llamaba «simetría dinámica». Véase David Craven, *Diego Rivera as Epic Modernist,* Nueva York, Simon & Schuster, 1997, p. 109.

[133] Anita Brenner, cit. en Catha Paquette, *At the Crossroads,* cit., p. 154.

[134] Bertram D. Wolfe, *Diego Rivera. His Life and Times,* Nueva York, Knopf, 1939, p. 358 [ed. cast.: *Diego Rivera. Su vida, su obra y su época,* trad. de Inés Cané Fontecilla, Santiago de Chile, Ercilla, 1941].

[135] *Ibid.*

[136] Véase David Craven, *op. cit.,* p. 126.

[137] *Ibid.,* p. 359.

[138] David Craven, *op. cit.,* p. 358.

[139] Véase Jeffrey Herf, *op. cit.*

[140] Véase Ernst Jünger, *The Worker. Dominion and Form* [1932], Evanston, Northwestern University Press, 2017 [ed. cast.: *El trabajador. Dominio y figura,* trad. de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, 1990]. Sobre la referencia alegórica de Fritz Lang a la Gran Guerra en *Metrópolis,* véase Anton Kaes, *Shell Shock Cinema. Weimar Culture and the Wounds of War,* Princeton, Princeton University Press, 2009, pp. 168-172.

[141] Walter Benjamin, «Theories of German Fascism» [1930], en *WBSW,* vol. 2, 1ª parte: *1927-1930,* pp. 312-321, en p. 321 [ed. cast.: «Teorías del fascismo alemán», en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV,* trad. de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1991, pp. 47-58].

[142] Desde esta perspectiva, el mural de Rivera era exactamente lo opuesto a *Metrópolis* de Lang, que termina con la celebración de la alianza entre el «cerebro» (el patrón) y el «brazo» (los obreros), sellada por conducto del «corazón».

[143] Diego Rivera, *My Art, My Life,* cit., p. 183. Véase también David Craven, *op. cit.,* p. 144.

[144] Terry E. Smith, *Making the Modern. Industry, Art, and Design in America,* Chicago, University of Chicago Press, 1993, en especial el cap. 6, «The Resistant Other: Diego Rivera in Detroit», pp. 199-246; la referencia a las máquinas antropomórficas está en p. 223.

[145] En 1941, Marcuse todavía argumentaba que, «por sí misma, la técnica puede promover tanto el autoritarismo como la libertad, tanto la escasez como la abundancia, tanto la extensión como la abolición del trabajo explotador». Véase Herbert Marcuse, «Some Social Implications of Modern Technology» [1941], en *Technology, War, and Fascism. Collected Papers,* ed. de Douglas Kellner, Nueva York, Routledge, 1998, pp. 39-65, en p. 41 [ed. cast.: «Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna», en *Tecnología, guerra y fascismo,* trad. de Christopher Bonilla, Buenos Aires, Godot, 2019, pp. 67-98]. Veinte años después, matizó su idea: «Frente a los rasgos totalitarios de esta sociedad, la noción tradicional de "neutralidad" de la tecnología ya no puede sostenerse. Como tal, la tecnología no puede aislarse del uso al que se la destina; la sociedad tecnológica es un sistema de dominación que actúa ya en el concepto y la construcción de las técnicas». Véase Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Societies,* Boston, Beacon Press, 1964, p. xvi [ed. cast.: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada,* trad. de Antonio Elorza, Barcelona, Ariel, 1994].

[146] Según Marx, el desarrollo de las fuerzas de producción es la condición material de una sociedad libre, en la cual «la riqueza ya no se mida por el tiempo de trabajo sino por el tiempo disponible». Véase Karl Marx, *Economic Manuscripts of 1857-1858,* en *MECW*, vol. 29: *Marx 1857-61*, pp. 2-255, en p. 29 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858,* 3 vols., trad. de José Aricó, Pedro Scarón y Miguel Murmis, Madrid, Siglo XXI de España, 2013]. Véase también Roman Rosdolsky, *The Making of Marx's «Capital»,* Londres, Pluto Press, 1977, p. 426 [ed. cast.: *Génesis y estructura de* El capital *de Marx,* trad. de León Mames, México, Siglo XXI, 1989].

[147] Paul Lafargue, *The Right to Be Lazy, and Other Studies,* Chicago, Charles H. Kerr, 1907 [ed. cast.: «El derecho a la pereza», en *El derecho a la pereza,* trad. de Juan Giner, México, Grijalbo, 1984, pp. 7-55].

[148] Pierre Nora, «General Introduction: Between Memory and History», en Pierre Nora (comp.), *Realms of Memory. The Construction of the French Past*, vol. 1: *Conflicts and Divisions,* Nueva York, Columbia University Press, 1996, pp. 1-20, en p. 1 [ed. cast.: «Entre memoria e historia: la problemática de los lugares», en *Pierre Nora en Les Lieux de mémoire,* trad. de Laura Masello, Montevideo, Trilce, 2008, pp. 19-39].

[149] Walter Benjamin, «On the Concept of History», cit., p. 391.

[150] Eric Hobsbawm y Terence Ranger (comps.), *The Invention of Tradition* [1983], Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2012 [ed. cast.: *La invención de la tradición,* trad. de Omar Rodríguez Estellar, Barcelona, Crítica, 2002].

4. El intelectual revolucionario, 1848-1945

> Millares de jóvenes educados, tanto obreros como burgueses, tiemblan bajo un aborrecido yugo. Para romperlo, ¿piensan en desenvainar la espada? ¡No! La pluma, siempre la pluma, nada más que la pluma. ¿Por qué no ambas, como corresponde al deber de un republicano? En tiempos de tiranía, escribir es bueno, pero cuando la pluma esclavizada se torna impotente mejor es luchar. ¡Ah, eso no! Crean un periódico, van a la cárcel, y aun así ninguno piensa en abrir un libro de maniobras para aprender, en el curso de veinticuatro horas, la profesión que otorga a nuestros opresores toda su fuerza, y que pondría nuestra venganza y su castigo a nuestro alcance.
>
> Auguste Blanqui, «Instructions pour une prise d'armes» (1868)

LÍMITES HISTÓRICOS

El objetivo de este capítulo es definir la figura del intelectual revolucionario tal como se mostró entre 1848 y la Segunda Guerra Mundial, el siglo de las más grandes turbulencias de la modernidad política. Como el adjetivo «revolucionario» es sumamente polisémico y con frecuencia se abusa de él, vale la pena aclarar el significado con el cual se lo utilizará en las páginas que siguen. Su alcance será al mismo tiempo extremadamente amplio, visto que incluye una pluralidad de ideologías y corrientes políticas, del anarquismo al comunismo, y circunscripto, dado que se refiere exclusivamente a los hombres y las mujeres de ideas que actuaron de manera consciente contra el orden social y político dominante. Marx sugirió en forma implícita esta definición en 1843, cuando escribió, en sus famosas once tesis sobre Feuerbach, que los filósofos habían interpretado el mundo, pero había llegado el momento de cambiarlo. Considerando esta premisa, los intelectuales revolucionarios son los que no solo elaboraron o defendieron teorías innovadoras, rebeldes y subversivas, sino que también escogieron una conducta de vida y un compromiso político que apuntaban a su realización. Mijaíl Bakunin, Karl Marx y Rosa Luxemburg, que escribieron por extenso acerca de las revoluciones y condujeron movimientos políticos, eran sin lugar a dudas intelectuales revolucionarios. El ícono revolucionario más popular del siglo XIX, Giuseppe Garibaldi, no lo era. Aunque hombre de acción, nunca fijó sus ideas en una teoría o un ensayo. Tampoco podría considerarse intelectual revolucionario a Theodor W. Adorno: su crítica de la dominación fue potente y, en verdad, inspiró a varios movimientos radicales –sobre todo en la Alemania de posguerra–, pero él rechazó escrupulosamente cualquier forma de adhesión u obediencia políticas, revelando así una actitud temerosa y pasiva, siempre respetuosa de la autoridad. Su pensamiento tenía una aguda dimensión crítica, pero no dejaba de ser abstracto y puramente introspectivo.

En opinión de Georg Lukács, esta postura era incapaz de superar «la conciencia reificada de la burguesía», mientras que un compromiso revolucionario implicaba justamente una nueva relación entre la teoría y la praxis[1]. A los ojos de este filósofo que, entre la publicación de libros como *Teoría de la novela* (1916) e *Historia y conciencia de clase* (1923), había participado en la república soviética de Bela Kun y encabezado la quinta división del Ejército Rojo húngaro, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno eran los gerentes de un lujoso y elitista «Gran Hotel Abismo» (Grand Hotel Abgrund), que estaba «equipado con todas las comodidades», pero situado «al borde de un abismo, de la nada, del absurdo»[2]. Sin embargo, entre estos tipos ideales había muchas formas intermedias de compromiso. A medio camino entre Adorno y Lukács, por ejemplo, estaba Walter Benjamin, un pensador radical no partidario y «sin techo» y con un limitado vínculo académico.

Muchos pensadores cuyos nombres están históricamente relacionados con alguna gran revolución cultural, científica o técnica tenían una mentalidad, hábitos y gustos que eran muy conformistas o conservadores. La invención del psicoanálisis fue sin duda una revolución intelectual, pero Freud reivindicaba la respetabilidad burguesa y luchó a lo largo de toda su vida por conquistar para su movimiento una legitimidad y un reconocimiento público. Einstein subvirtió los marcos tradicionales de la física, pero su compromiso político –aunque noble– no era en modo alguno subversivo: como convencido antifascista, persuadió al presidente Roosevelt de crear una bomba atómica estadounidense. Mediante la descomposición de las formas en sus pinturas cubistas, Picasso demolió las reglas heredadas de la figuración artística, pero admitía ser inepto para la política. *Guernica* fue sin lugar a dudas el punto más alto del antifascismo estético en los años treinta, pero él permaneció en Francia bajo la ocupación alemana, protegido por su celebridad internacional, y se convirtió en un compañero de ruta bastante pasivo del comunismo en los años de posguerra. En contraste con un artista revolucionario como John Heartfield, que no distinguía entre creación estética y acción política y dedicó su vida entera a inventar imágenes capaces de difundir mensajes políticos, Picasso vivió para el arte, no para la política. En consecuencia, el concepto de intelectual revolucionario analizado en este capítulo no tiene nada que ver con las muchas innovaciones «revolucionarias» típicamente aclamadas por los medios y transformadas en sobreentendidos generalizados, por no hablar de trivialidades publicitarias. El siglo XX es la era de los capitanes «revolucionarios» de la industria que, de Henry Ford a Bill Gates, cambiaron los medios de producción y, por consiguiente, el modo de vida de millones de personas. El primero era un supremacista blanco: algunos años antes de presentar los principios de la «administración científica» en las líneas de montaje de sus plantas automotrices de Detroit publicó su famoso panfleto antisemita *El judío internacional*. El segundo, por su parte, se ha convertido en un filántropo y no, por cierto, en un partidario de movimientos guerrilleros.

Estos ejemplos son bastante obvios, pero es preciso mencionarlos para evitar malentendidos. La tipología del intelectual revolucionario que examinaremos en las páginas que siguen dista de ser exhaustiva, pero sus premisas explican por qué omite a algunas figuras encumbradas del pensamiento crítico. También nos ayudan a distinguir a los héroes de este capítulo de los que actuaron en los años de posguerra, cuando muchos pensadores radicales encontraron un acogedor refugio en el mundo académico: un significativo cambio sociológico que transformó las condiciones mismas de la producción teórica[3]. Esto significó la declinación no solo de los intelectuales revolucionarios sino, en términos más generales, de los intelectuales «públicos», autores que escriben para un público relativamente amplio, ponen su conocimiento al servicio de una causa, asumen posiciones en cuestiones sociales, políticas y éticas y denuncian los abusos de poder y las medidas opresivas de los gobernantes; aquellos que, podríamos decir con Edward Said, estaban «del lado de los débiles y los no representados»[4]. En Occidente, el final de la bohemia urbana y la aparición de la universidad masiva, combinados con un largo periodo de vida política pacífica y democrática, han favorecido la retirada hacia los campus de la mayoría de los intelectuales: estos tienen rara vez un papel público y tienden a producir obras esotéricas habitualmente consumidas dentro de su propio espacio social. Este retirada del pensamiento crítico en el mundo académico coincidió con la reificación de la esfera pública, una conjunción fatal que modificó de manera significativa el estatus de los intelectuales «revolucionarios». Los intelectuales de posguerra son «disidentes» como Noam Chomsky, Edward Said o Jean-Paul Sartre, y en más raras ocasiones activistas directamente involucrados en la acción revolucionaria. Esta última modalidad fue relativamente común en el Sur –basta con pensar en personalidades como Amílcar Cabral, Frantz Fanon o el Che Guevara–, pero muy excepcional en Occidente, salvo en las décadas rebeldes de 1960 y 1970.

Dado que sus límites cronológicos varían de un continente a otro, la historización de la era de los intelectuales revolucionarios no es tarea fácil. En Europa, el periodo se extiende desde las revoluciones de 1848 hasta la Segunda Guerra Mundial. En el mundo colonial, a pesar de unas pocas excepciones, comienza más tarde, después de la Revolución Rusa, y llega a un punto culminante con la Revolución Cubana: dos momentos que anuncian, respectivamente, el comienzo y el apogeo de la descolonización. Desde luego, hubo intelectuales revolucionarios antes de 1848 y después de 1958, pero fueron anomalías: antes de la «Primavera de los Pueblos» surgían de una estructura social heredada del Antiguo Régimen, lo cual limitaba forzosamente sus posibilidades de desarrollo; después de 1945, transmigraron al mundo colonial.

El contexto histórico del intelectual revolucionario coincide con el ascenso del modernismo estético y literario: el nacimiento de la sociedad de masas como resultado de un amplio proceso de urbanización e industrialización[5].

Esto significa inmigración, el auge de las comunicaciones, el fin del analfabetismo, el crecimiento del periodismo y el surgimiento de una esfera pública moderna. En el campo político, es la era de los debates parlamentarios y la organización del movimiento obrero como un nuevo sujeto. El intelectual revolucionario aparece en sociedades predemocráticas aún configuradas por la persistencia del Antiguo Régimen, donde la mayoría de las instituciones culturales muestran sus orígenes aristocráticos y los hábitos de la nobleza todavía definen el horizonte de las élites industriales y económicas en ascenso, en tanto que se estigmatiza a las clases inferiores como «peligrosas» y se excluye del poder político a la izquierda socialista. En esa época, el mundo académico estaba bajo la dominación o bien del conservadurismo, como sucedía en el Reino Unido, Alemania, Austria e Italia, o bien del nacional-republicanismo, como en Francia. Cuando las universidades europeas eran un terreno privilegiado de la defensa romántica de la *Kultur* contra la *Zivilisation* moderna y desempeñaban el papel de guardianes ideológicos de la autoridad, la crítica de la explotación, la opresión y el autoritarismo, así como las demandas de libertad y democracia, se encarnaban en gran medida en una *intelligentsia* desclasada, frágil y económicamente precaria, pronta a lanzarse a las barricadas. Ya fuera anarquista o socialista, esa *intelligentsia* revolucionaria que luchaba por la democracia y la justicia social «conspiraba» inevitablemente contra el orden establecido. En la era de la primera globalización –una transformación del mundo que coincidió con el apogeo del nacionalismo–, las ideas revolucionarias tenía una amplia circulación de una nación a otra y de un continente a otro, al igual que los hombres y las mujeres que las encarnaban. Los intelectuales revolucionarios eran actores cosmopolitas en un tiempo de virulento nacionalismo. Su relación con el poder económico y político era comparable a la de la bohemia y la vanguardia estética con el academicismo y sus instituciones: una relación de antagonismo radical. «Las heterodoxias se superponían», escribió Eric Hobsbawm, al señalar la «conexión existencial» que unía a marxistas y anarquistas con la vanguardia artística y cultural, unos y otras «enfrentados a y por la ortodoxia burguesa»[6].

Tras el derrumbe del orden dinástico europeo en 1914 y el levantamiento ruso de 1917, el intelectual revolucionario se alejó de los márgenes para convertirse en un actor central de la nueva «guerra de los Treinta Años» que se extendió hasta 1945 (o hasta comienzos de los años cincuenta en Asia). El choque entre revolución y contrarrevolución, capitalismo y socialismo, fascismo y antifascismo, liberación nacional e imperialismo, llevó a los intelectuales revolucionarios al escenario de una tragedia internacional que ellos interpretarían –literalmente encarnada en su carne y su alma– como héroes y como víctimas.

Un examen más detenido permite ver que la relación orgánica entre teoría y acción que estaba en el centro de la *intelligentsia* revolucionaria era una característica general de la época de la cultura de masas y el capitalismo

industrial, que el derrumbe del viejo orden dinástico en 1914 intensificó de manera dramática. Desde este punto de vista, hay un significativo paralelismo entre los pensadores de izquierda y académicos más conformistas y conservadores, cuyas teorías y programas tendían a ser cada vez más prácticos. Entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, el marxismo se concentró en la economía y la política y produjo una notable cantidad de estudios sobre las transformaciones del capitalismo y la aparición del imperialismo, además de lanzar un vigoroso debate sobre las formas organizativas y los medios de la acción política. Piénsese en las obras de Karl Kautsky sobre la cuestión agraria; de Rudolf Hilferding sobre el surgimiento del capital financiero, y de Rosa Luxemburg, Bujarin y Lenin sobre el imperialismo. Piénsese en la controversia entre Lenin, Mártov, Luxemburg y Trotski sobre el partido político. Piénsese en el debate sobre la reforma y la revolución que opuso a marxistas «ortodoxos» y «revisionistas» –Kautsky y Luxemburg contra Eduard Bernstein– dentro de la socialdemocracia alemana. Y piénsese, por último, en la teoría de la revolución permanente de Trotski, que anunció el viraje histórico de octubre de 1917.

Todas estas disputas, aun las más teóricas, tenían objetivos prácticos. Pero esto también es válido para la teoría de la «administración científica» de Frederick W. Taylor, la concepción de la economía planificada de guerra de Walter Rathenau, el tratado sobre la moneda de John Maynard Keynes y, desde perspectivas diferentes, los estudios de Hans Kelsen y Carl Schmitt sobre el constitucionalismo. Mientras que los pensadores marxistas discutían cómo derrocar el capitalismo y el Estado burgués, sus homólogos conservadores estudiaban la manera de racionalizar y preservar el capitalismo y reforzar la maquinaria estatal –la herramienta de la soberanía– contra un levantamiento revolucionario. Durante los años de entreguerras, las reflexiones estratégicas de Antonio Gramsci y John Maynard Keynes son casi absolutamente simétricas: el primero consideraba cuáles podían ser los caminos hacia una revolución exitosa en Occidente, y el segundo meditaba sobre el modo de salvar al capitalismo de su crisis histórica. La teoría experimentaba en todas partes un giro empírico. El bolchevismo y el fascismo eran las versiones más radicales de ese cambio de dirección. En la era de la crisis global del capitalismo y la guerra civil internacional, el intelectual revolucionario ya no podía ser una figura aislada como Marx en el siglo XIX, que trabajaba día tras día en la British Library e intercambiaba cartas con una red de corresponsales en todo el mundo (occidental). Es significativo que aun Gramsci, que estaba confinado en una cárcel fascista donde no podía intercambiar reflexiones políticas con nadie, elaborara una concepción del partido revolucionario como un intelectual «colectivo».

CONTEXTOS NACIONALES

El surgimiento del intelectual revolucionario fue el resultado, entonces, de un proceso extendido a lo largo del siglo XIX y consolidado, en vísperas de la Gran Guerra, en un grupo social con un perfil ideológico y político distintivo y una distribución geográfica peculiar. Para entender a este nuevo actor histórico también es preciso distinguir entre diferentes contextos culturales y semánticos en los que las palabras «intelectual» e *intelligentsia* adoptan ciertos matices[7]. Ambos términos tienen una larga historia, pero su conceptualización siguió caminos distintos.

En Francia y el resto de Europa Occidental, la palabra «intelectual» suele relacionarse con el caso Dreyfus, la crisis política que estremeció profundamente la Tercera República en la Francia finisecular[8]. Ya existía con anterioridad y se utilizaba –con poca frecuencia– para designar a algunos nuevos actores de la modernidad: académicos, escritores, periodistas, funcionarios, abogados, en síntesis, personas que vivían de escribir. La palabra asumía a menudo un significado negativo. A diferencia de «intelecto» –una noble facultad humana–, al «intelectual» se lo representaba como un agente «cerebral» moderno divorciado de la naturaleza, condenado a un pensamiento estéril y nada creativo, encerrado en un mundo artificial hecho de valores abstractos. Las divisiones provocadas por el caso Dreyfus coincidieron rápidamente con la oposición entre la Tercera República y sus enemigos: por un lado, un régimen político fundado en la cultura de los derechos del hombre y, por otro, la cultura conservadora de la anti-Ilustración. Michel Winock resume esta dicotomía como el conflicto entre valores diametralmente opuestos: la verdad contra la autoridad, la justicia contra el orden, la razón contra el instinto, el universalismo contra el nacionalismo, el progreso contra la tradición y el individualismo contra el holismo[9]. Los defensores del capitán Dreyfus representaban la libertad y la modernidad; sus enemigos, el conservadurismo y el antirrepublicanismo. Dreyfus era judío, los antirrepublicanos, violentamente antisemitas. Los paradigmas de este antagonismo son, respectivamente, Émile Zola, el famoso autor de *J'accuse!,* y Maurice Barrès, el inspirador de la Action Française. En *Scènes et doctrines du nationalisme* (1902), el primer manifiesto de la revolución conservadora francesa, Barrès daba la siguiente definición del intelectual: «Un individuo que piensa que la sociedad debería basarse en la lógica»[10]. Su intelectual desprecia el «instinto» y no tiene dudas acerca de su superioridad sobre la gente común. Expresa una especie de peligroso kantismo, en virtud del cual sostiene que los seres humanos reales, con sus peculiaridades y culturas –«nuestros jóvenes habitantes de Bretaña, Lorena, Provenza y París»–, deben ser remplazados por un «hombre universal», un «hombre ideal y abstracto, siempre el mismo». Horrorizado ante esa concepción, Barrès creía que Francia necesitaba «hombres fuertemente enraizados en nuestra tierra, nuestra historia, nuestra conciencia nacional»[11].

En Francia, el antintelectualismo tenía sus raíces en la división histórica introducida por la Revolución entre el liberalismo y el Antiguo Régimen. A

juicio de los pensadores conservadores, los intelectuales eran el reflejo de la decadencia, uno de los grandes mitos de la reacción europea a comienzos del siglo XX: apartados de la naturaleza, aprisionados en una jaula artificial de valores abstractos en los que todo se cuantifica y se mide, y su realidad entera se ha vuelto anónima, impersonal y mecánica –de hecho, antipoética y tan fea como una metrópoli–, encarnaban los rasgos más repelentes de la modernidad. Incapaces de entender el genio de una nación, que está enraizado en una tierra, los intelectuales eran «cosmopolitas». Ajenos a las peculiaridades *nacionales* concretas transmitidas de una generación a otra como la propiedad familiar, abogaban por valores universales y abstractos como la justicia, la igualdad y la libertad. A los ojos de los partidarios del conservadurismo, los judíos encarnaban la forma más consumada de intelectualismo.

En Alemania, la grieta entre tradición y modernidad permeaba la cultura entera como un choque radical que oponía *Kultur* y *Zivilisation,* comunidad *(Gemeinshaft)* y sociedad *(Gesellschaft)* y, una vez más, germanismo y judaísmo. A diferencia de Francia, donde los intelectuales estaban bien representados en las instituciones de la Tercera República –sobre todo en las universidades, que, con la Sorbona entre ellas, eran bastiones del dreyfusismo–, en Alemania el abismo entre académicos *(Gelehrte)* e intelectuales *(Intellektuelle)* era casi insuperable e incluso se profundizó durante la República de Weimar. Allí, los académicos formaban parte de las instituciones estatales, encarnaban la ciencia y el orden y transformaron las universidades en baluartes del nacionalismo. En tanto que el mundo académico educaba a los estratos superiores de la burocracia estatal y seleccionaba a las élites políticas, el ámbito de los intelectuales se centraba en la sociedad civil, fuera de la academia[12]. Templos de la tradición, algunas de las mejores universidades tenían su sede en ciudades pequeñas y regiones rurales. Los intelectuales, al contrario, se sentían como en su casa en las grandes ciudades, donde prosperaron con el crecimiento de una poderosa industria cultural.

Tanto en Francia como en Alemania –pero esta observación podría extenderse con facilidad a muchos otros países–, los representantes de la *intelligentsia* conservadora eran una multitud. Escritores e ideólogos nacionalistas, pensadores de la contra-Ilustración, propagandistas antisemitas, tradicionalistas románticos y «revolucionarios conservadores» solían sentirse cómodos con los diarios y las revistas, pero se negaban categóricamente a llamarse «intelectuales». Podían valerse de herramientas modernas para luchar contra la modernidad, pero esa etiqueta designaba exclusivamente a sus enemigos. Sin embargo, a diferencia de Francia, donde los «intelectuales» –los definidos como tales y quienes se autodenominaban así– se identificaban con las instituciones estatales, en Alemania esto solo ocurrió después de la Gran Guerra. En cuanto a la *intelligentsia* revolucionaria, un estrato marginal compuesto de escritores anarquistas, socialistas y rebeldes y artistas claramente posicionados contra el capitalismo y el orden establecido, no se

inclinaba a apoyar ni a la Tercera República ni a la República de Weimar, dos regímenes políticos nacidos de la sangrienta represión a la Comuna de París, al levantamiento espartaquista y a la República Soviética bávara. En 1900, al final del caso Dreyfus, Paul Lafargue declaró que los «intelectuales» siempre habían actuado como sirvientes del poder. En contraste con Jean Jaurès, que abogaba por la defensa de Dreyfus como una lucha por la justicia y la igualdad y contra el militarismo, el autoritarismo, el antirrepublicanismo y el antisemitismo, el yerno de Karl Marx se mostraba claramente reacio a patrocinar la causa de un oficial militar. La mayoría de los académicos, argumentaba, habían «vendido la ciencia misma a la burguesía capitalista», y los que ensalzaban los valores abstractos de la justicia y la libertad apoyaban en la práctica la injusticia. Lafargue despreciaba a los científicos, los economistas, los abogados, los miembros del Parlamento y los periodistas: «Cuanto más alta llevan la cabeza, más bajo se arrodillan»[13]. Los intelectuales que se unían al socialismo, concluía, veían clausurado su acceso a todo tipo de privilegio y se mantenían al margen de toda institución estatal. En síntesis, su definición de la *intelligentsia* revolucionaria no difería mucho del retrato de la bohemia parisina trazado medio siglo antes por Théophile Gautier: «Amor al arte y odio al burgués»[14].

Los intelectuales que entraron asombrosamente a la lid durante el caso Dreyfus –novelistas famosos como Zola, el futuro presidente Georges Clemenceau, muchos profesores de la Sorbona, los representantes republicanos de la burguesía culta, bien descriptos por Proust en muchas páginas de su *Recherche*– ya no eran los artistas y escritores bohemios que habían trepado a las barricadas en 1848 y dirigido la Comuna en 1871: conspiradores profesionales como Auguste Blanqui, artistas como Gustave Courbet, escritores como Jules Vallès y maestras como Louise Michel. Los constructores de un puente entre esa *intelligentsia* revolucionaria y los «intelectuales» eran actores relativamente periféricos, cuyas intervenciones podían ser eficaces pero no aparecían en primer plano. Eran marginales, como Bernard Lazare o Mécislas Golberg.

La palabra *intelligentsia* llegó a Occidente a fines del siglo XIX; procedía de Rusia, donde se había vuelto bastante corriente en la década de 1860 para describir a los hombres de letras que tenían un compromiso político. Esta transferencia semántica muestra un movimiento circular, dado que la palabra era una adaptación rusa del *Intelligenz* alemán o el polaco *inteligencja*[15]. En Rusia, sin embargo, la palabra tenía un significado peculiar. A diferencia de los intelectuales occidentales, señala Isaiah Berlin, los miembros de la *intelligentsia* rusa compartían mucho más que algunos intereses o una posición social similar: «Se consideraban como un orden consagrado, casi un sacerdocio secular, dedicado a la difusión de una actitud específica ante la vida, algo parecido a un evangelio»[16]. ¿Y quiénes eran los *intelligenty,* los miembros de la *intelligentsia*? Una minoría de marginales, en un doble

sentido: por un lado, como un grupo de personas cultas en una nación de campesinos analfabetos y, por otro, como representantes de la literatura, el periodismo y las artes liberales en una sociedad con una esfera pública todavía embrionaria y reprimida. Su choque con el absolutismo los empujó hacia el radicalismo político, mientras que el despotismo zarista los había transformado en rebeldes y conspiradores. Desde mediados del siglo XIX, muchos habían sido expulsados de las universidades rusas y en algunos casos enviados al exilio. Si bien un pequeño sector procedía de la aristocracia (Herzen, Bakunin, Vera Figner y Kropotkin pertenecían a la aristocracia rural) y otros eran miembros del clero (Nikolái Chernishevski y Nikolái Dobroliúbov), la mayoría había nacido en una clase media baja de pequeños propietarios de tierras y funcionarios provinciales (Serguéi Necháyev, Dmitri Karakózov, Vera Zasúlich o el hermano de Lenin, Aleksander Uliánov) y en algunos casos, incluso de un medio judío (Mark A. Natanson y Aaron I. Zundelevich). Con prescindencia de su origen, los miembros de la *intelligentsia* rusa constituían un grupo de *déclassés* o *raznochintsi*, esto es, «personas sin un rango social específico», en una sociedad que experimentaba un proceso de urbanización e industrialización dentro de las estructuras del absolutismo[17].

Situados en el centro de ese violento choque entre conservadurismo y modernización, los *intelligenty* sentían una atracción natural por las ideologías políticas más radicales, del populismo al nihilismo y del anarquismo al socialismo. De ordinario, los historiadores describen el ascenso de esta *intelligentsia* revolucionaria a través de los personajes de una novela clásica: *Padres e hijos* (1862), de Iván Turguéniev. Nikolái, el padre, es una encarnación de la primera generación del liberalismo democrático, influida en gran parte por el idealismo alemán y entusiasta de la modernidad, pero en definitiva impotente para cambiar el estado de las cosas. El nihilismo de la generación siguiente tiene su encarnación en Bazárov, un amigo del hijo de Nikolái, que ha abandonado los estudios médicos y adoptado una forma radical de materialismo mediante la transformación de la ciencia en una herramienta destructiva: Bazárov repudia «todo»[18]. En tanto que Nikolái representa a la generación democrática y liberal de la década de 1840, la generación de Herzen y Belinski que siguió a la revuelta decembrista, Bazárov resume la de comienzos de la década de 1860, la de Chernishevski, reflejada en *El catecismo revolucionario* de Necháyev. En 1909, mientras estaba exilado en Viena, Trotski bosquejó un notable retrato del «nihilismo estético de Bazárov» y el espíritu de los *raznochintsi:*

> La pequeña cantidad de intelectuales, su desarraigo, su falta de derechos y su pobreza: todo esto los empujó a crear un grupo y construir una «comunidad». Una aguda lucha por la autosupervivencia les infundió un estado de ánimo de permanente brío moral y los transformó en una original orden mesiánica. Su hostilidad hacia el individualismo cotidiano era la otra cara de su miserable condición. No poseían nada y vivían apoyándose unos a otros: ese es el viejo secreto de la economía política de los

intelectuales radicales rusos[19].

Pero esas características se transmitieron a la siguiente generación. Según Trotski, este periodo se extendió hasta la revolución de 1905, cuando los intelectuales revolucionarios rompieron su aislamiento y dejaron de lado sus tendencias mesiánicas y sectarias. Martin Malia sugiere que la *intelligentsia* revolucionaria alcanzó su punto culminante con la generación de los «nietos» de Turguéniev, los populistas y marxistas que aparecieron en la década de 1890, luego del asesinato de Alejandro II[20]. Así, fue la *intelligentsia* rusa en su conjunto la que surgió como un actor revolucionario.

FISONOMÍAS

En 1929, August Sander, fotógrafo de Colonia, publicó *Antlitz der Zeit* [El rostro de nuestro tiempo], el primer paso de un proyecto muy ambicioso que la llegada del nacionalsocialismo le impediría completar[21]. Ese libro, cuya intención era ofrecer un retrato fotográfico de la sociedad alemana, incluye una foto titulada *Revolucionarios*. En ella se ve a tres hombres sentados muy juntos en el umbral de una casa de ladrillo. En el medio, mirando a la cámara, está Erich Mühsam, flanqueado por Alois Lindner y Guido Kopp, que apoya la mano en el hombro de Erich en un gesto de intimidad amistosa. Mühsam era un ensayista, poeta y dramaturgo anarcocomunista que había estado dos veces en la cárcel: una primera vez por su propaganda contra la guerra y luego debido a su participación en la Revolución bávara de la primavera de 1919. Lindner y Kopp eran comunistas que habían tenido una trayectoria similar. Mühsam murió en el campo de concentración de Oranienburg en 1934; Kopp sobrevivió a Buchenwald, y Lindner emigró a la Unión Soviética, donde, perseguido por el estalinismo, desapareció en 1943. Tanto Kopp como Lindner escribieron textos autobiográficos[22].

Figura 4.1. August Sander, *Revolucionarios* (Alois Lindner, Eric Mühsam, Guido Kopp), *Antlitz der Zeit,* 1929.

Sander había conocido a Mühsam por intermedio de su común amigo Paul Frölich, un comunista alemán que en 1916 había participado en la conferencia socialista de Zimmerwald contra la Primera Guerra Mundial y fue luego, en la década del veinte, diputado por el Partido Comunista de Alemania (KPD) en el Reichstag, antes de ser expulsado y crear un partido socialista disidente de izquierda, el Partido Obrero Socialista (SAP). Prolífico ensayista, Frölich fue encarcelado por el régimen nazi en 1933 y un año después huyó a Estados

Unidos, donde escribió una biografía de Rosa Luxemburg. *Antlitz der Zeit* también contiene un retrato suyo titulado *Líder comunista*, que Sander incluyó en su proyecto general entre otras imágenes de políticos. La fotografía de Lindner, Mühsam y Kopp pertenece a la segunda sección *–Los que trabajan–*, una manera de destacar que, más allá de ser un compromiso político, la revolución era en realidad su actividad «profesional». La misma sección contiene otro retrato grupal, *Intelectuales proletarios* (1925), que reúne a la poeta Else Lasker-Schüler, el escritor francés Tristan Rémy, el pintor dadaísta Franz Wilhelm Seiwert y el artista gráfico y diseñador Gerd Arntz. El adjetivo del título se refiere implícitamente al movimiento por una «cultura proletaria» que se había creado en Rusia y otros países después de la Revolución de Octubre y al que todos ellos pertenecían en esa época. En realidad, su ropa parece menos proletaria que la de Lindner, Mühsam y Kopp –Lasker-Schüler está vestida al estilo ruso–, pero de todos modos los cuatro expresan un sentimiento de comunidad espiritual.

Figura 4.2. August Sander, *Líder comunista* (Paul Frölich), *Antlitz der Zeit,* 1929.

Figura 4.3. August Sander, *Intelectuales proletarios* (Else Lasker-Schüler, Tristan Rémy, Franz Wilhelm Seiwert, Gerd Arntz), *Antlitz der Zeit,* 1929.

El proyecto de August Sander era inusualmente exhaustivo para su tiempo. En uno de los contados textos que escribió sobre su obra, «La fotografía como lenguaje universal» (1931), decía que sus retratos se esforzaban por encapsular la sociedad alemana de su tiempo a través de la captación de la personalidad de sus actores[23]. Alfred Döblin, que prologó *Antlitz der Zeit,* describía la obra de Sander como «escribir sociología, no mediante la escritura sino por la producción de fotografías»[24]. Y Walter Benjamin elogiaba el libro en su «Pequeña historia de la fotografía» (1931), señalando que poseía una dimensión a la vez sumamente estética y «científica». Sander, escribía Benjamin, había «compilado una serie de rostros que no es en modo alguno inferior a la fantástica galería fisionómica montada por un Eisenstein o un Pudovkin»[25].

En cuanto al propio Sander, definía su álbum de retratos como una

«cartografía de orígenes» *(Stammappe)*[26]. Pese a la ambigüedad de este concepto –*Stamm* también significa linaje o tribu, con una connotación racial–, su enfoque no tenía nada que ver con las teorías racistas o las corrientes nacionalistas del pensamiento fisionómico de la época. A diferencia de Hans Günther o Ferdinand L. Clauss, que reunían retratos humanos para detectar una esencia biológica detrás de rostros y expresiones y luego los clasificaban en un archivo racializado, Sander armaba un catálogo de tipos sociales ordenados según sus profesiones y actividades económicas. Su *Stammappe* no solo no era jerárquico –en su álbum, los romaníes o los desempleados son tan importantes como los banqueros y los hombres de Estado–, sino que Sander tenía la precaución de retratarlos como sujetos que eran autores de sí mismos. Lejos de ser objetivos pasivos captados por la cámara dentro de un continuo espacial dado, elegían sus propios gestos, expresiones, entorno y vestimenta –ropa de todos los días, ropa dominguera u overoles–, así como, en muchos casos, los objetos que querían exhibir como símbolos de su profesión. El fotógrafo capturaba y registraba la imagen que personas autoconscientes deseaban dar de sí mismas. No captaba un momento de su vida: fijaba su identidad[27]. Si nos valemos del lenguaje fenomenológico de Jean-Paul Sartre, un autor claramente deudor de la teoría alemana de la *Gestalt,* los retratos de Sander podrían definirse como «conjuntos inseparables» en los que «lo físico, lo social, lo religioso y lo individual están estrechamente mezclados» hasta condensarse en una «síntesis viviente»[28]. En un célebre ensayo sobre la fotografía escrito muy poco antes de *Antlitz der Zeit,* Siegfried Kracauer distinguía ese tipo de imágenes de las que aparecían como meras reproducciones objetivas de la realidad, y las llamaba con ese fin «monogramas» o «imágenes de la memoria», figuras gráficas significativas que preservaban lo inolvidable y expresaban en un fragmento la historia real de una persona[29]. Los retratos fisionómicos de Sander capturaban tanto la subjetividad de los individuos como los rasgos sociales de su tiempo histórico.

Revolucionarios es un retrato colectivo muy interesante, sobre todo si se lo compara con otras imágenes del archivo de Sander, tanto las de artesanos y trabajadores manuales como las de representantes de la clase dominante alemana. Los jóvenes granjeros, el pastelero, el maestro cerrajero, el albañil y otros trabajadores podían no pertenecer a la alta sociedad, pero sus poses transmiten un fuerte sentimiento de confianza en sí mismos. Se identifican por completo con su trabajo, aun el más humilde de todos, porque les da una sensación de dignidad y es, en muchos casos, una fuente de orgullo social. La fisonomía de los artistas establecidos y los miembros de instituciones académicas –pianistas, compositores, directores, especialistas en arte y filósofos– destaca su subjetividad, dado que desean aparecer como creadores y pensadores singulares y no como meros representantes de sus profesiones. Todos ellos, sin embargo, muestran los rasgos externos de personas que disfrutan de una actividad exitosa, reconocimiento público y una sólida

inscripción en un mundo social. Los representantes de la clase dominante –industriales, comerciantes, banqueros, gerentes de publicidad– no necesitan exhibir el lujo de su existencia ni adoptar una pose arrogante: su poder está grabado en su compostura, la sobria elegancia de sus trajes y la tranquila gravedad de su rostro. El hilo que estos retratos tienen en común es una mezcla de moralidad, honorabilidad y respetabilidad –un conjunto de cualidades condensadas en la palabra alemana *Sittlichkeit*– que legitima su autoridad[30]. Los retratos proporcionan una prueba magistral de la autoconciencia burguesa en 1929, en el apogeo de la República de Weimar y muy poco antes de la Gran Depresión.

El contraste entre estas imágenes y el retrato grupal de Müsham y sus camaradas revolucionarios es asombroso. La raída ropa de estos últimos da testimonio de su precariedad económica, para no hablar de pobreza, que refleja una desazón espiritual interior. En vez de satisfacción consigo mismos, la gravedad de sus rostros delata temor, y su proximidad parece expresar, al mismo tiempo que intimidad y solidaridad, un respaldo mutuo frente al peligro. Bajo un pelo desgreñado, la mirada de Müsham es a la vez aguda y ominosa. El entorno de los tres hombres es neutro y no contiene nada con lo cual estos puedan mostrar una relación armoniosa u orgánica. Los tres llevan anteojos y esta es la principal marca de su estatus como intelectuales. Componen un trío de conspiradores marginales y desarraigados, un equipo de bohemios sediciosos.

En 1921 Müsham publicó en *Die Aktion,* una revista comunista, un artículo en el cual señalaba que los intelectuales no pertenecían naturalmente al proletariado. Si bien les reconocían sus capacidades y su educación, los trabajadores expresaban a su respecto «cautela y sospecha». Para ser aceptados, aquellos tenían que probar su utilidad política en la lucha de clases. En 1906, sin embargo, Müsham había publicado en *Die Fackel,* la revista vienesa de Karl Kraus, un artículo en el que no vacilaba en presentarse como un «bohemio». Los bohemios, aseveraba, son «parias que luchan al margen de toda organización, al lado de delincuentes, vagabundos, putas y artistas»[31]. En cuanto parias sociales, los artistas bohemios no concebían sus creaciones como un negocio, y en cuanto activistas políticos detestaban todo tipo de organización jerárquica y autoritaria. Los intelectuales bohemios expresaban un «temperamento nihilista» hecho de «escepticismo radical» y de «la radical negación de todos los valores convencionales». Defendían el yo contra «los instintos de la sociedad de masas» y su papel consistía en ganar para su propio lado a las clases trabajadoras. Su conclusión era tan jubilosa como apocalíptica: «Delincuentes, vagabundos, putas y artistas: esa es la bohemia que despejará el camino hacia una nueva cultura»[32].

El estilo de vida bohemio es el reverso exacto del *ethos* burgués del trabajo, la moderación, el «ascetismo mundano», la racionalidad económica, la acumulación de capital y la búsqueda de respetabilidad. Contra estos valores, los bohemios despreciaban el dinero, rechazaban los prejuicios

burgueses, defendían una ética antiproductiva y el amor libre y oponían una creación estética gratuita al mercado que convierte el arte en negocio. A su modo de ver, la libertad significaba no solo antiautoritarismo sino también igualitarismo y el final de las divisiones de clases[33].

En 1929, cuando Mühsam posó frente a la cámara de Sander, su anarquismo bohemio había sido sometido a prueba por veinte años de luchas, guerras, revoluciones derrotadas y cárcel, pero, aun así, su mirada todavía revelaba un *yo* que no podía disolverse simplemente en un movimiento de masas. Su relación con el comunismo alemán era tan sólida como conflictiva. En 1920, Mühsam había sido un líder de masas en Múnich. Tras sobrevivir milagrosamente a la sangrienta represión de la República Soviética bávara, sufrió años de persecución y volvió a su estatus inicial de marginal intelectual. Su itinerario fue sin duda peculiar, pero revela tal vez una tendencia general.

BOHEMIOS Y DESCLASADOS

En contraste con el anarquismo, que siempre acogía a los artistas y escritores bohemios como sus representantes naturales, el marxismo miraba con sospechas a la *intelligentsia* y nunca terminaba de aceptar a un extraño actor que parecía profundamente atractivo y sumamente repulsivo al mismo tiempo. Si se tiene en cuenta que los propios pensadores marxistas eran intelectuales –al menos en términos sociológicos–, ese paradójico comportamiento revelaba con claridad una crisis de identidad y una autodefinición renuente. Esta extrañeza comenzó con Marx y Engels, cuya carrera filosófica y política tuvo sus inicios con agudas polémicas dentro del pequeño círculo alemán de hegelianos de izquierda. Artículos y libros como «La cuestión judía» (1843), *La sagrada familia* (1844), *La ideología alemana* (1845) y *Miseria de la filosofía* (1847) eran violentos –y a menudo extremadamente satíricos– arreglos de cuentas con Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Moses Hess, Max Stirner, Pierre-Joseph Proudhon y otros representantes de la joven y casi bohemia *intelligentsia* anarquista y socialista de la década de 1840.

Un pasaje del *Manifiesto comunista* (1848) sugiere que el nacimiento de la *intelligentsia* fue el resultado de una escisión dentro de la clase dominante en virtud de la cual, en un tiempo de profunda crisis económica y social, un sector de la burguesía renuncia a sus orígenes y valores para unirse al campo de las clases subalternas. Esta separación es una consecuencia de la lucha de clases y una señal de la creciente fortaleza del proletariado que rompe el frente unido de sus enemigos. En vísperas de las revoluciones europeas de 1848, Marx y Engels proponían este diagnóstico:

> Por último, en momentos en que la lucha de clases se aproxima a la hora decisiva, el proceso de disolución dentro de la clase dominante y, de hecho, dentro de toda la vieja sociedad, asume un carácter tan violento y notorio que un pequeño sector de esa

> clase se aparta para unirse a la clase revolucionaria, la clase que tiene el futuro en sus manos. Así como en otro tiempo una parte de la nobleza se pasó a la burguesía, hoy un sector de la burguesía se pasa al proletariado, en particular una parte de los ideólogos burgueses, que han logrado elevarse a la comprensión teórica del movimiento histórico en su conjunto[34].

Esta definición del intelectual revolucionario se asemeja irresistiblemente a un autorretrato, de modo que será interesante señalar que los autores del *Manifiesto comunista* no consideraban a los artistas y escritores bohemios como potenciales aliados del proletariado insurgente. En *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* Marx los menospreciaba como un grupo de tipos marginales, «libertinos decadentes con dudosos medios de subsistencia y de dudoso origen» que casi de manera natural apoyaban a un aspirante a dictador mentiroso, autoritario y demagógico como Luis Bonaparte, «el jefe del lumpenproletariado» de la capital francesa. Una vez en el poder, Napoleón III se había deshecho de ellos como de los diarios que habían respaldado su aventura política. Marx mencionaba a los «literatos» como integrantes de una multicolor muchedumbre compuesta de «vagabundos, soldados licenciados, presos liberados, esclavos escapados de las galeras, charlatanes, *lazzaroni* [pelagatos], carteristas, embaucadores, apostadores, *maquereaux* [proxenetas], encargados de burdeles, maleteros, escritorzuelos, organilleros, traperos, afiladores, caldereros, mendigos»; en suma, concluía, «toda esa masa indefinida, difusa y errante que los franceses llaman bohemia»[35].

Figura 4.4. Karl Marx, 1861.

¿Burgueses que desertaban de su clase para unirse al campo proletario o «escritorzuelos» lúmpenes? La definición de Marx de los intelectuales

rebeldes de su tiempo oscilaba entre esos dos polos sin encontrar ninguna síntesis. Desde un punto de vista sociológico, su amigo Friedrich Engels, un pensador socialista que administraba las fábricas textiles de su familia en Mánchester, se ajusta bastante bien a la primera opción; en cuanto a Marx, un joven filósofo alemán que se instaló en París, fue luego expulsado de la capital francesa y huyó a Bruselas, en 1848 pasó a Colonia para dirigir allí un diario democrático y por último emigró a Londres, donde vivió «con dudosos medios de subsistencia», probablemente se ajuste mucho mejor a la segunda definición, la de un intelectual lumpen. Pero esa condición de precariedad social y bohemia intelectual no coincidía en modo alguno con su autoidentidad. Su vida entera en Londres fue un esfuerzo desesperado por ocultar su pobreza detrás de una fachada burguesa, y su feroz antibohemia revelaba al mismo tiempo la conciencia y el horror que sentía frente a esa realidad. Su trabajo periodístico no le permitía, en verdad, vivir en una casa de clase media del Soho con su familia y una criada. Si así era como vivía, se debía exclusivamente a la generosidad de su amigo Engels. Tal como Marx le escribía en 1858, «la muestra de respetabilidad mantenida hasta ahora ha sido la única manera de evitar un derrumbe»[36]. En su vida privada, sin embargo, se entregaba a algunas costumbres bohemias: trabajaba mucho pero no de manera regular: escribía durante toda la noche y se despertaba al mediodía. Lo indudable es que su estatus de intelectual interfería permanentemente en sus opiniones políticas y su imagen pública. En los debates de la Primera Internacional, solía acusar a Bakunin de ser un ideólogo y doctrinario burgués apartado de las auténticas clases proletarias, en tanto que los anarquistas denunciaban (como antes lo había hecho Proudhon) el autoritarismo de los marxistas, cuyas ideas de «dictadura proletaria» no eran otra cosa que un «gobierno de científicos (el tipo de gobierno más inquietante, odioso y despreciable del mundo)»[37].

A fines del siglo XIX, Karl Kautsky, el «papa» de la Segunda Internacional y director de *Die Neue Zeit,* la publicación teórica de la socialdemocracia alemana, reformuló y matizó la evaluación de Marx. Sin lugar a dudas, un sector superior de la *intelligentsia* –Kautsky hablaba de los «mandarines» alemanes– estaba orgánicamente ligado a las clases dominantes, pero él prefería definir a los intelectuales como un estrato social intermedio y relativamente independiente. Como su identidad y su conciencia social no se fundaban ni en la propiedad de tierras ni en la propiedad de medios de producción, sino más bien en el papel que desempeñaban en las superestructuras culturales, los intelectuales podían llegar a unirse a ambas clases antagónicas de la sociedad capitalista. De hecho, elaboraban las ideas tanto de la burguesía como del proletariado. Eran incapaces, a no dudar, de construir su propia sociedad, pero sin su apoyo, la burguesía no podía manejar su poder ni el proletariado imaginar un futuro socialista. En síntesis, la *intelligentsia* era una suerte de nueva «clase media» cuya estructura heterogénea empujaba a sus diferentes componentes a unirse ya fuera a la

clase burguesa o a la clase proletaria, ya al capitalismo o al socialismo.

Imbuido de positivismo y evolucionismo, el socialismo de Kautsky implicaba la reorganización de la vida humana de acuerdo con los principios del progreso económico, técnico y científico que se encarnaba en un estrato social específico:

> El vehículo de la ciencia no es el proletariado sino la *intelligentsia burguesa:* fue en la mente de miembros de este estrato donde se originó el socialismo moderno, y fueron ellos quienes lo comunicaron a los proletarios de mayor desarrollo intelectual, que a su vez lo introdujeron en la lucha de clases proletaria donde las condiciones lo permitían. De tal modo, la conciencia socialista es algo introducido desde afuera *[von Aussen Hineingetragenes]* en la lucha de clases proletaria, y no algo que surgió espontáneamente *[urwüchsig]* dentro de ella[38].

En 1902, Lenin, al citar este pasaje, destacaba que, «exclusivamente por su propio esfuerzo», la clase obrera era incapaz de elaborar un programa socialista, dado que no podía superar la etapa primaria de una conciencia puramente sindicalista. Lo aprendido en sus propias luchas podía llevar a los trabajadores a reclamar mejores salarios y disponer de sus condiciones de vida, pero no podían poner en tela de juicio la estructura entera de las relaciones sociales que determinaban su explotación. Por eso el socialismo significaba algo más que una legislación laboral protectora. La teoría del socialismo, puntualizaba Lenin, «surgió de las teorías filosóficas, históricas y económicas elaboradas por representantes educados de las clases propietarias, por intelectuales». Y recordaba que, «por su posición social, los fundadores mismos del socialismo científico moderno, Marx y Engels, pertenecían a la *intelligentsia* burguesa»[39].

En Rusia, el socialismo llegó con el populismo, y Marx encontró entre los *narodniki* a sus primeros y más entusiastas lectores en la década de 1870. Si bien una década después el marxismo surgió contra ellos como una corriente independiente de pensamiento y como un proyecto político, el legado del populismo siguió teniendo gran influencia. La concepción de Lenin de la idea socialista llevada desde afuera a las clases trabajadoras –introducida en el proletariado por los intelectuales– reproduce claramente un modelo populista. Como los *narodniki,* los bolcheviques eran concientizadores que encarnaban la misión de despertar la conciencia y difundir un mensaje de liberación. Esta visión también era instrumental en la construcción de una organización centralizada y jerárquica de conspiradores que Lenin mantuvo aun después de la revolución de 1905, cuando los sóviets se mostraron como un poder alternativo creado por las propias masas insurgentes. Durante los ásperos debates que siguieron a la división de la socialdemocracia rusa entre bolcheviques y mencheviques en 1903, ambas tendencias se acusaron mutuamente de intelectualismo: según Lenin, los enemigos del centralismo eran intelectuales pequeñoburgueses afectados por el virus del individualismo e irreductiblemente refractarios a la disciplina proletaria; según Rosa

Luxemburg y León Trotski, Lenin procuraba reproducir dentro de un partido socialista las relaciones jerárquicas de una fábrica, donde los obreros tenían que llevar a cabo las tareas fijadas por gerentes y técnicos, un subconjunto específico de la *intelligentsia* burguesa[40]. No obstante, todas las corrientes de la socialdemocracia rusa admitían la existencia de una brecha entre las clases trabajadoras y los intelectuales. León Trotski, presidente de los sóviets de San Petersburgo en 1905 y uno de los críticos más fuertes del centralismo de Lenin antes de la Revolución de Octubre, señalaba que, a diferencia del obrero, que llegaba al socialismo de manera casi espontánea, «como parte de un todo, junto con su clase», el intelectual no podía hacerlo sin «romper su cordón umbilical de clase como un individuo, una personalidad»[41].

A comienzos de los años veinte, Lukács sugirió una síntesis dialéctica –en el sentido de una *superación (Aufhebung)* hegeliana– de esa oposición por medio de su concepto de «conciencia de clase». Los intelectuales que rompen con su clase aportan un conocimiento «desde afuera» a la clase proletaria, pero solo cuando esta se apropia de él al extremo de establecer una completa homogeneidad entre el sujeto y el objeto del conocimiento surge la «conciencia de clase». De ahí en más, los intelectuales no pertenecen al movimiento revolucionario como representantes de su propio grupo sino únicamente como una expresión de esa conciencia de clase que condensa la teoría y la práctica, una cosmovisión y un proyecto político, una clase y su misión histórica[42].

Los términos de este debate teórico podrían sintetizarse de la siguiente manera: a) los intelectuales son un estrato burgués; b) solo pueden unirse al proletariado si desertan de su propia clase; c) el proletariado necesita a los intelectuales para construir su ideología socialista, y d) los intelectuales desclasados –lúmpenes o bohemios– son un estrato social inestable y poco confiable que tienden a unirse a la reacción política, como sucedió en Francia en 1848. Uno de los aspectos más llamativos de este debate radica en la *autonegación:* nadie estaba dispuesto a admitir que la abrumadora mayoría de los líderes, activistas y pensadores marxistas eran intelectuales desclasados. Según Freud, la negación es un mecanismo psicológico de defensa que permite al sujeto ignorar o suprimir una realidad incómoda. Aferrados a una visión teleológica de la historia que postulaba la transición del capitalismo al socialismo como un proceso ineluctable que resultaba en el triunfo de la ciencia, la cultura, el progreso tecnológico y un desarrollo más grande de las fuerzas productivas, los pensadores marxistas no podían imaginar que actores marginales alcanzaran esos logros monumentales. Por calificados que fueran –muchos eran hombres y mujeres de talento y algunos, figuras sobresalientes de su tiempo–, la mayoría de esos intelectuales revolucionarios vivían como parias. Marx pasó la mayor parte de su vida en el exilio como un intelectual desarraigado. Kautsky, el teórico más respetado del marxismo finisecular y sin duda el más «establecido» entre los pensadores socialistas de su época, era un periodista que nunca pensó ni remotamente en ser profesor universitario.

Todos los pensadores marxistas rusos, tanto bolcheviques como mencheviques, eran intelectuales cosmopolitas que, cuando no se «hospedaban» en las prisiones zaristas, vivían precariamente en Europa Occidental, donde animaban los aislados círculos de la emigración política. La autonegación mencionada perduró hasta 1917, cuando la concepción socialdemócrata de un proceso molecular y acumulativo de cambio social fue remplazada por una visión de bifurcaciones, discontinuidades y rupturas históricas. En 1914, el derrumbe del orden europeo inauguró un nuevo paisaje histórico en el que minorías lúcidas y audaces podían tomar las riendas de movimientos de masas y levantamientos revolucionarios. Al salir de su marginalidad, los intelectuales socialistas podían convertirse en actores decisivos de su tiempo.

Los parias revolucionarios tenían diferentes orígenes sociales pero compartían una misma condición y alcanzaban un estatus similar. Mijaíl Bakunin, un anarquista errante procedente de la aristocracia rusa, reconocía con lucidez que la transición de las clases dominantes a la izquierda radical implica un desclasamiento voluntario. Esta ruptura filosófica y política era inseparable de un *ethos* antiburgués e implicaba de manera inevitable una metamorfosis social. Dotadas de un evidente sabor autobiográfico, sus palabras eran lo opuesto de la autonegación de Marx:

> Si un hombre, nacido y criado en un medio burgués, desea sinceramente y sin tonterías ser amigo y hermano de los trabajadores, debe renunciar a todas las condiciones de su existencia pasada, todas sus costumbres burguesas, romper todos sus lazos de sentimiento, vanidad e intelecto con el mundo burgués y, dando la espalda a este, convertirse en su enemigo, declararle una guerra abierta y lanzarse por entero, sin restricciones ni reservas, al mundo del trabajador. Si no descubre en sí mismo una pasión por la justicia lo bastante grande para inspirar esa resolución y ese coraje, que no se engañe ni engañe a los trabajadores: nunca llegará a ser su amigo[43].

El conflicto con el anarquismo de Bakunin fue tal vez la causa principal por la cual Marx negaba su estatus de paria. Comprometido a construir un movimiento político de masas, creía que el socialismo no podía prevalecer sin romper con la imagen anarquista de los revolucionarios como nihilistas y conspiradores. Los verdaderos socialistas no tenían nada en común con jóvenes terroristas fanáticos como Necháyev o Karakózov. En 1872, la ruptura de los anarquistas con la Asociación Internacional de Trabajadores impulsó a Marx y Engels a escribir un panfleto extremadamente violento contra Bakunin, a quien presentaban como el inspirador de los embustes políticos de una secta de desclasados. En una nota al pie de la edición alemana de 1874, Engels explicaba por extenso ese concepto en términos despreciativos que reflejaban el prejuicio conservador de su época:

> En francés, los *déclassés* son personas de las clases propietarias que han sido

expulsadas o han roto con esa clase sin convertirse por ello en proletarios, por ejemplo aventureros que hacen negocios, granujas y apostadores, en su mayor parte escritorzuelos o políticos profesionales, *etc.* El proletariado también tiene sus elementos desclasados, que constituyen el *lumpenproletariado*[44].

La expresión más elocuente de esa política de desclasados fue *El catecismo revolucionario* (1869), el apocalíptico programa de Necháyev que anunciaba el deber moral y político de todo revolucionario de destruir en su totalidad el orden civilizado. El texto proclamaba una nueva «ciencia de la destrucción» basada en la asimilación por parte de los revolucionarios de todos los logros significativos en los campos de «la mecánica, la física, la química y tal vez la medicina», que debían utilizarse con la finalidad exclusiva de destruir lo establecido[45]. Según Marx y Engels, ese tipo de proyecto nihilista que, con el pretexto de abolir toda autoridad, no hacía otra cosa que llevar «al límite la inmoralidad burguesa», era la ideología en torno de la cual Bakunin había construido una secta internacional. En Italia, donde no tenía un carácter proletario, el movimiento anarquista logró reunir «una turba de desclasados». Sus líderes, seguían diciendo Marx y Engels, eran «abogados sin clientes, médicos sin pacientes ni conocimiento profesional, estudiantes de billares, viajantes de comercio y otros comerciantes, y principalmente periodistas de pequeños diarios de reputación más o menos dudosa»[46].

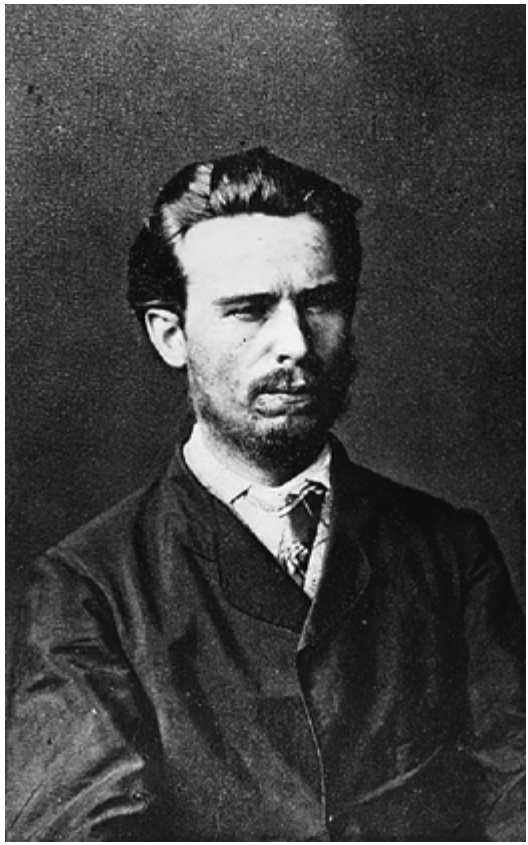


Figura 4.5. Serguéi Necháyev, fines de la década de 1860.

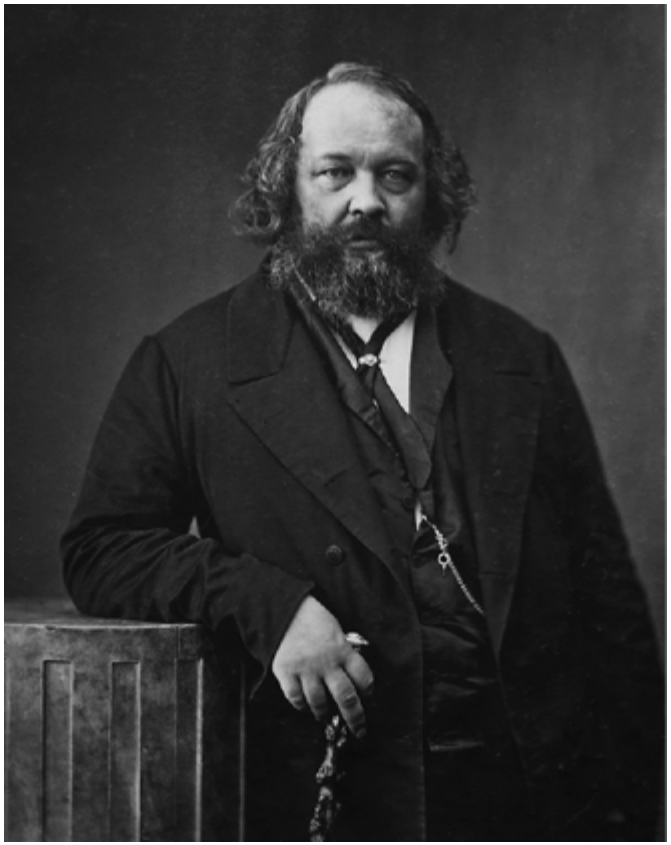


Figura 4.6. Mijaíl Bakunin, 1860, retrato hecho por Nadar.

Para los partidarios del materialismo histórico, la ciencia era una fuerza productiva y el socialismo tenía que fundarse en los logros de una formación social previa. Era necesario preparar la revolución mediante la construcción de un movimiento obrero consciente de sus tareas históricas y dispuesto a reorganizar tanto la ciencia como la producción según lineamientos colectivistas; no podía *desencadenársela* con bombas incendiarias y artefactos destructivos. La eliminación del zarismo debía realizarse a través de una revolución social y política y no debía confundirse con el asesinato del zar. Elevar el socialismo de utopía a ciencia, según la famosa fórmula de Engels, no significaba entregar a los obreros cartuchos de dinamita. A comienzos de la década de 1870, la discrepancia entre el marxismo y el anarquismo era clara. Sin embargo, la violencia de la crítica de Marx es extrema y suena como un ritual de exorcismo. Si bien hay en sus cartas numerosos pasajes en los que se queja con amargura de su pobreza y falta de recursos, nunca se describió como un bohemio o un desclasado.

Cuando cita las palabras de Bakunin en su famoso estudio sobre los partidos políticos de masas, Robert Michels matiza el concepto de

desclasamiento y distingue dos tipos de «proletariado intelectual»: por un lado, quienes habían fracasado en su intento de ejercer una profesión respetable dentro del aparato estatal o alcanzar un puesto directivo en las instituciones, y por otro, los «enemigos jurados del Estado», las «mentes eternamente inquietas» que se convertían en líderes de los movimientos revolucionarios. El teórico de la «ley de hierro de la oligarquía» y la circulación de las élites ya no creía en la democracia, pero sabía de qué hablaba. Durante su época en el movimiento obrero, este talentoso erudito había sido un representante del «proletariado intelectual»: antes de optar por el fascismo y hacer una brillante carrera en el sistema universitario italiano, lo habían excluido del mundo académico alemán debido a su compromiso político. Estos antecedentes explican su visión del desclasamiento intelectual no como un «hecho histórico», sino como un «postulado psicológico de la acción socialista concreta de quienes no eran proletarios de nacimiento». En el caso de Carlo Cafiero, a quien Marx estigmatizó desdeñosamente como un desclasado durante su áspera polémica en la Primera Internacional, Michels señaló que ese anarquista italiano de orígenes aristocráticos merecía respeto: con un «espíritu de autosacrificio y debido a la invencible firmeza de sus convicciones», había «puesto la totalidad de su considerable fortuna a disposición del partido, mientras él mismo llevaba la vida de un bohemio pobre»[47]. Consideraciones similares podrían hacerse acerca de Bakunin, que nunca se preocupó por la respetabilidad, el orden y la etiqueta, al extremo de juzgarlos como una suerte de anatema. En su autobiografía, Aleksandr Herzen bosquejó este retrato del anarquista ruso en la década de 1860:

> A los 50 años todavía era el mismo estudiante errabundo, el mismo bohemio sin techo de la calle de Bourgogne, al que no le importaba nada el mañana, despreciaba el dinero, era manirroto cuando lo tenía y lo pedía prestado sin discriminación alguna cuando se le acababa, con la misma simplicidad con que los hijos lo toman de sus padres y nunca piensan en devolverlo, una simplicidad que él mismo mostraba al estar dispuesto a dar a cualquiera hasta su último centavo, reservándose únicamente lo que necesitaba para comprar cigarrillos y té. Ese modo de vida nunca lo avergonzaba: había nacido para ser el gran vagabundo, el gran paria[48].

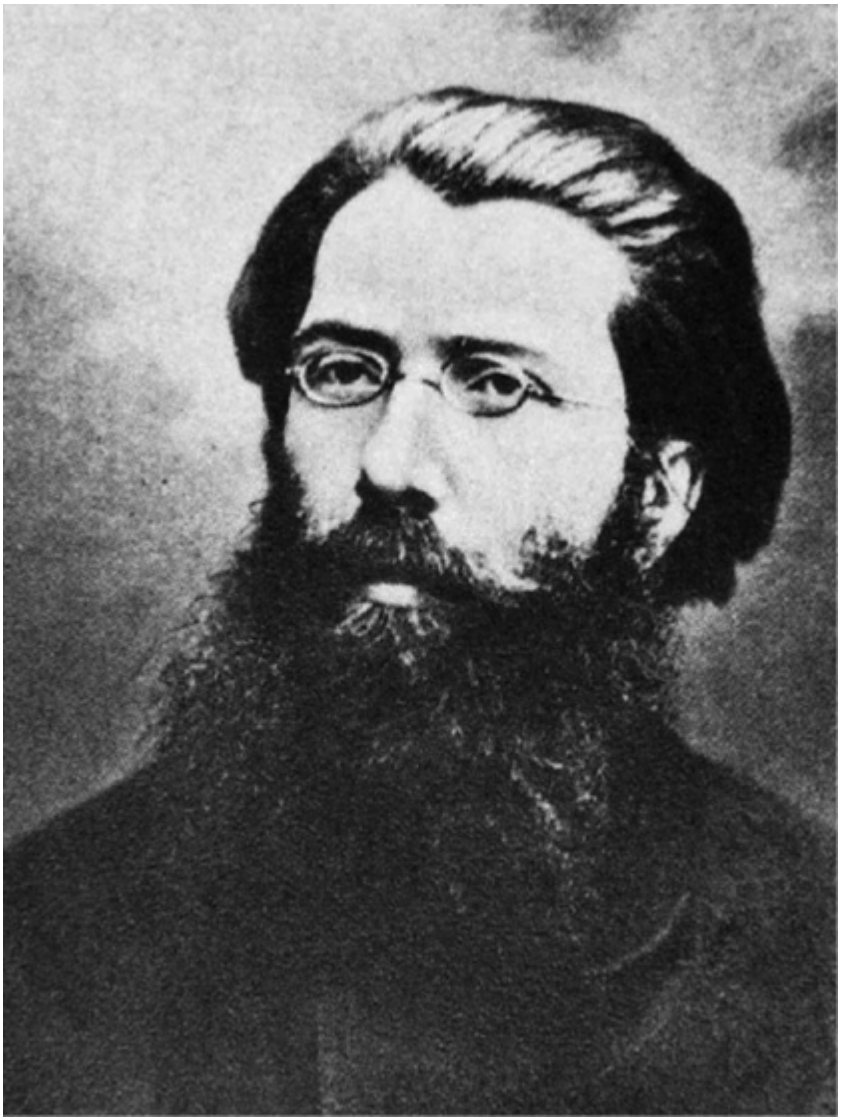


Figura 4.7. Carlo Cafiero, 1878.

Es significativo que el único pensador marxista que analizó seriamente la naturaleza y la función de los intelectuales en la sociedad moderna no superara realmente esa autonegación. Varias partes de los *Cuadernos de la cárcel* (1929-1935) de Antonio Gramsci se dedican a ese tema, que él abordaba desde un punto de vista histórico. No definía a los intelectuales como ideólogos sino, primordialmente, como organizadores culturales que elaboraban la cosmovisión de las clases sociales. Al sugerir una dicotomía que desde entonces se ha canonizado, Gramsci distingue entre intelectuales «tradicionales» e intelectuales «orgánicos»[49]. Los primeros corresponden a

las sociedades premodernas y sus representantes típicos eran los clérigos y los abogados, que habían codificado la *Weltanschauung* del feudalismo y el absolutismo y legitimado de tal modo el poder de la aristocracia. Su encarnación más popular, sin embargo, eran los escritores, filósofos y artistas, los agentes de la cultura humanista. Los intelectuales orgánicos corresponden a las sociedades modernas, en las cuales defienden valores, establecen marcos ideológicos y delinean los proyectos políticos de las clases dirigentes. No solo son hombres del derecho y filósofos sino también académicos, técnicos, economistas, gerentes, *etc.* Como su papel consiste en «organizar la hegemonía de un grupo social» dentro de la sociedad civil, no pueden ignorar la política. Los intelectuales no pueden reducirse al gran sector de técnicos y profesionales generado por la división social del trabajo: la hegemonía implica el control y la dirección de superestructuras, que son el ámbito que se les asigna. Gramsci los llama los «funcionarios» de la clase dirigente. Habida cuenta de que todas las sociedades de clases generan sus propios intelectuales, las clases subalternas no pueden conquistar el poder político ni transformar las relaciones de producción sin establecer su propia hegemonía cultural. Esto significa que los intelectuales orgánicos del proletariado surgen de la fábrica. A juicio de Gramsci, la fábrica es el dominio del trabajo industrial y el paradigma de una nueva sociedad fundada en la racionalidad productiva. Los intelectuales orgánicos del socialismo son los técnicos y productores de una fábrica colectiva. Trascendiendo los límites del literato humanista clásico, participarán en la creación de nuevas formas de vida y realizarán tareas prácticas como «constructores» y «organizadores». El éxito del semanario socialista *L'Ordine Nuovo,* que desempeñó un papel crucial en la ocupación de las fábricas de Turín en 1922, dependía precisamente de su capacidad de «desarrollar ciertas formas de nuevo intelectualismo»[50].

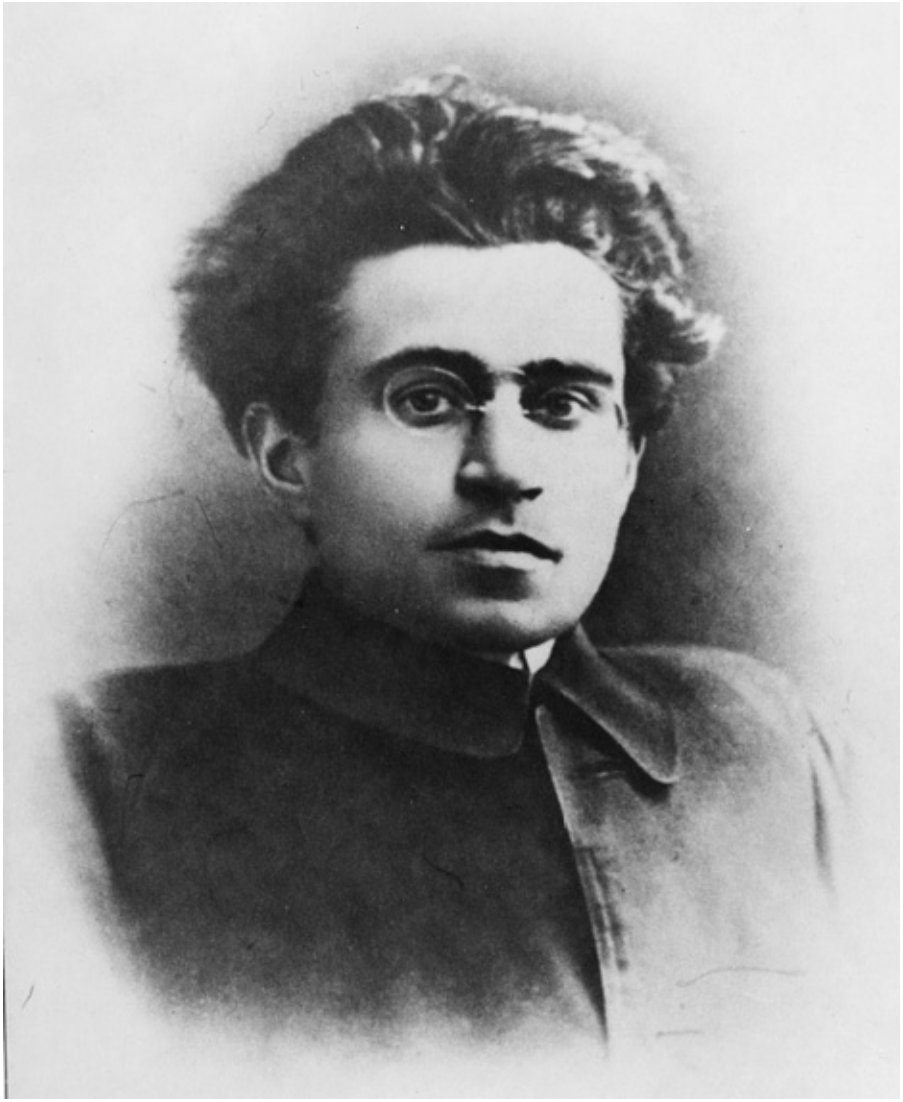


Figura 4.8. Antonio Gramsci en la década de 1920.

No obstante, entre los intelectuales «tradicionales» del pasado y los intelectuales «orgánicos» del futuro socialista prefigurados por los sóviets rusos y los consejos de trabajadores de Turín, los intelectuales revolucionarios del presente aún seguían siendo un objeto misterioso e impensable. ¿De dónde venían los fundadores de *L'Ordine Nuovo*? Gramsci no parecía muy interesado en aplicar a sí mismo su propia definición del intelectual. En un intento de responder a esa pregunta, podría señalarse que provenía del choque entre tradición y modernidad y entre los intelectuales «tradicionales» y «orgánicos» de la sociedad italiana de comienzos del siglo XX: había nacido en Cerdeña, una isla rural y económicamente atrasada, en una familia de

pequeños funcionarios y propietarios rurales, asistió a un colegio secundario tradicional y descubrió el socialismo cuando estudiaba en la Universidad de Turín, la ciudad más industrializada de la península. Dado que trabajaba como periodista y crítico literario para un diario socialista, no era ni funcionario ni productor, ni maestro ni técnico. Para los conservadores, era un peligroso agitador político, en tanto que los académicos universitarios lo consideraban un intelectual proletario o un desclasado.

MAPAS I: OCCIDENTE

La observación de Eric Hobsbawm de que antes de 1914 los intelectuales marxistas eran «bichos raros al oeste de Viena» podría tal vez extenderse hasta la década de 1920, aun cuando algunas minorías hubieran conseguido una mayor visibilidad[51]. Un examen general muestra que, al final de la Gran Guerra, el nacionalismo dominaba la cultura europea. En Alemania, ocupaba el primer plano la variopinta constelación de la «revolución conservadora». Tras el derrumbe de los Hohenzollern, los *best sellers* literarios eran las memorias de guerra de Ernst Jünger, *Tempestades de acero* (1920), y *La decadencia de Occidente* (1918-1922), de Oswald Spengler, seguidos por una avalancha de ensayos reaccionarios y antisemitas de Moller van der Bruck, Werner Sombart, Hans Freyer, Leopold Ziegler y una galaxia de escritores menos rutilantes. El mundo académico seguía siendo un bastión de los «mandarines alemanes», de donde surgieron las figuras de dos eruditos católicos: el pensador jurídico Carl Schmitt y el joven filósofo Martin Heidegger. Al lado de esa tendencia conservadora estaban «republicanos de razón» *(Vernunftrepublikaner)* como Ernst Robert Curtius, Max Weber y Karl Jaspers: nacionalistas que se habían resignado a apoyar la República de Weimar pero en cuyo corazón seguía latiendo la nostalgia por el Imperio prusiano (algunos de ellos cambiarían de opinión en la década siguiente). La mayoría de los estudiosos que aceptaban la democracia e incluso quienes, como Albert Einstein, se unían a la socialdemocracia, eran abiertamente anticomunistas. Tal como Peter Gay ha sostenido de manera convincente, lo que hoy se llama comúnmente «cultura de Weimar», identificada con las obras de Bertolt Brecht, las películas de Fritz Lang, la Bauhaus de Walter Gropius y la crítica literaria de Walter Benjamin, era en realidad el estallido excepcionalmente creativo de una minoría, una «danza al borde de un volcán» de un grupo de artistas y escritores que encontraron su destino en el exilio[52].

En Italia, muchos escritores, artistas e intelectuales adhirieron al fascismo aun antes de la consolidación del régimen de Mussolini. El compromiso nacionalista de Gabriele D'Annunzio, un poeta que descubrió su carisma político durante la guerra, se convirtió en un modelo para el propio *Duce*. La vanguardia estética más importante de la época, el futurismo, apoyaba de

manera entusiasta el movimiento fascista, como lo hacían asimismo el sindicalismo revolucionario y varias corrientes del nacionalismo anterior a la guerra. La oposición intelectual se encarnaba en representantes del liberalismo clásico como el filósofo Benedetto Croce, cuyo petitorio antifascista de 1925 tuvo una rápida respuesta en un «manifiesto» fascista inspirado por Giovanni Gentile. Los intelectuales más famosos que eligieron el exilio fueron un sacerdote católico, Luigi Sturzo, y un historiador socialista, Gaetano Salvemini[53]. Los intelectuales de izquierda podían contarse con los dedos de una mano.

En Francia, Louis Aragon, el futuro poeta oficial del Partido Comunista, describió en 1917 la Revolución de Octubre como «una vaga crisis ministerial»[54]. En los años veinte, la cultura francesa todavía estaba penetrada por el espíritu de *Union sacrée* que durante la guerra había unido a la Action Française con la mayoría de los intelectuales dreyfusistas, de Henri Bergson a Charles Péguy y de Émile Durkheim a Marc Bloch. El diario más popular de la época era *Candide*, cercano a las ideas nacionalistas y antisemitas de Charles Maurras y modelo para las revistas fascistas de los años treinta, como *Je suis partout!* y *Gringoire*. Ese es el contexto en el cual muchos intelectuales nacionalistas –Robert Brasillach, Marcel Déat, Lucien Rebatet y Pierre Drieu La Rochelle, y escritores por entonces nihilistas como Louis Ferdinand Céline o poetas católicos como Paul Claudel– trataron de crear una forma nativa de fascismo francés[55].

Entonces, ¿dónde estaban los intelectuales revolucionarios al final de la Primera Guerra Mundial? No muchos al oeste de Viena, aun cuando sus filas empezaran a crecer en vísperas de la Revolución de Octubre. Si los reunimos en una tipología amplia y aproximada, podríamos distinguir algunas categorías generales: judíos de los imperios multinacionales de Europa Oriental y Central; anarquistas y socialistas contrarios a la guerra; escritores y artistas de vanguardia como los surrealistas y los expresionistas; bohemios americanos; feministas, e intelectuales antimperialistas *procedentes* del mundo colonial. El primero y el último son sin duda los grupos más importantes de esta heterogénea constelación.

Antes de considerar con más detenimiento esas corrientes, vale la pena hacer una observación preliminar sobre el contexto histórico. Los anarquistas y socialistas que en 1914 criticaron la ola nacionalista eran pequeñas minorías. Las consecuencias del derrumbe de la Segunda Internacional, cuyas secciones votaron de manera casi unánime a favor de los créditos de guerra, se tornaron evidentes después de 1918. Sin embargo, muchos intelectuales se convirtieron en revolucionarios debido a su rechazo moral de la guerra. La evolución de Georg Lukács resume una tendencia más amplia. Según escribe, decidió en parte incorporarse al Partido Comunista húngaro por «consideraciones éticas», pero no tardó en comprender que esa elección política, al trascender con mucho los «imperativos morales abstractos de la escuela kantiana», equivalía a una doctrina filosófica y un proyecto político

cuya consecuencia era la acción. La revolución se había convertido en «la encarnación de la ética del proletariado combatiente»[56].

En Rusia, el crucial año 1917 marca el triunfo de los «nietos» de Turguéniev, la generación de estudiantes, escritores, periodistas y conspiradores rebeldes que ya había surgido de los márgenes en 1905, cuando dieron con el movimiento obrero y asumieron el liderazgo durante el primer levantamiento de masas contra el régimen zarista. En 1917, tras salir de las cárceles imperiales y regresar del exilio occidental a Petrogrado y Moscú, ocupan el escenario. Los bolcheviques, los mencheviques y el grupo de Trotski *(Mezrayonka)* tenían mucha influencia en los sóviets de obreros, campesinos y soldados, pero su liderazgo estaba formado por intelectuales jóvenes. Entre ellos, los mayores –Lenin, Mártov y Fiódor Dan– eran cuarentones. El primer gobierno soviético, constituido el 8 de noviembre con Lenin a la cabeza, Trotski como comisario del pueblo de relaciones exteriores, Vladímir Antónov-Ovséyenko como comisario del ejército y Anatoli Lunacharski a cargo de la educación, incluía 17 miembros que (salvo Nikolái Gorbunov, el secretario del Consejo de Comisarios del Pueblo, que tenía 25 años) habían padecido largos periodos de prisión, exilio siberiano y emigración a Europa Occidental. En su mayoría habían vuelto luego de la Revolución de Febrero, y muchos de ellos eran judíos, como la propaganda de la Guardia Blanca y los antibolcheviques occidentales ponían empeño en destacar en sus panfletos y carteles. En 1917, representaban entre una cuarta y una tercera parte del Comité Central tanto de los mencheviques como de los bolcheviques[57], y se los presentaba por lo tanto como la verdadera «malignidad» responsable de la Revolución Rusa y la caída del zarismo. Tal cual sucede con la mayoría de las leyendas, el mito del judeobolchevismo –la visión de la revolución como una conspiración judía– se basaba en un relato imaginario producido a partir de circunstancias reales: en un año de masivas turbulencias, el poder soviético era el resultado de un proceso revolucionario dirigido por los *intelligenty,* un estrato social en el que los judíos, la minoría más excluida y perseguida dentro del Imperio zarista, estaban sobrerrepresentados. La presentación de Trotski como un monstruo semita de gafas pequeñas y rodeado por una horda asiática es desde luego una descripción mítica, pero aquel era el líder carismático del Ejército Rojo[58].

El cosmopolitismo era una de las características más distintivas de esta *intelligentsia* revolucionaria. Tras su encarcelamiento y el exilio siberiano en los años que siguieron a la fundación de la socialdemocracia rusa, Lenin vivió en la emigración occidental de 1900 a 1917, sucesivamente en Múnich, Londres, Ginebra, Cracovia, París y Zúrich. De manera similar, Trotski alternó entre prisiones, exilio siberiano y emigración occidental, en la que pasó de Ginebra a Londres, Múnich, Viena, París y Nueva York. Karl Radek (Karol Sobelsohn) nació en Lemberg, la capital de la Galitzia de los Habsburgo, y creció entre sus culturas austríaca y polaca. Antes de mudarse en 1917 a Petrogrado y asumir el cargo de vicecomisario del pueblo de

relaciones exteriores y, en esa condición, participar con Trotski en las negociaciones de paz de Brest-Litovsk de marzo de 1918, había estado profundamente involucrado en la vida política tanto de la Polonia zarista como de Alemania, sobre todo en Bremen, donde después de 1914 encabezó la izquierda socialista contraria a la guerra. En Berlín, en 1919, tomó parte en la insurrección espartaquista y, tras ser arrestado, transformó su celda en un anexo de la embajada soviética, donde recibía a altos funcionarios del gobierno alemán. En los años siguientes fue secretario de la Comintern, organizó la fallida insurrección comunista de 1923 en Alemania y, como parte de la oposición de izquierda dentro del Partido Bolchevique, en 1925 fue excluido de toda responsabilidad política. Se lo designó rector de la Universidad Sun Yat-sen, una institución creada en Moscú para educar a estudiantes chinos en la época de la alianza entre el Kuomintang y el comunismo chino. Políglota, Radek hablaba y escribía en polaco, alemán y ruso. Su biógrafo Warren Lerner lo muestra, pertinentemente, como un *vaterlandslos*, que significa a la vez antipatriótico y apátrida. Aún más que en el caso de Lenin y Trotski, que se consideraban rusos, no es en modo alguno un artificio retórico decir que la patria de Radek era la revolución: un proyecto político, una doctrina, una meta, una experiencia concreta y un modo de vida que dio forma a su entera existencia[59].

El cosmopolitismo era una de las matrices de ese pensamiento revolucionario. Las teorías del imperialismo de Luxemburg, Bujarin y Lenin consideraban la acumulación de capital como un proceso internacional y se concentraban en el entrelazamiento de capital financiero, colonialismo y militarismo. El análisis de Trotski del «desarrollo desigual y combinado» de la economía mundial, que postulaba una relación dialéctica entre los países desarrollados y los países atrasados, era la base de su teoría de la revolución permanente. Esta ponía en tela de juicio la antigua visión «etapista» del socialismo, como una consecuencia mecánica del crecimiento de las fuerzas productivas, y sugería la posibilidad de una transformación socialista global que pudiera iniciarse en los países más débiles y menos avanzados, como Rusia y, desde la década de 1920 en adelante, el mundo colonial. En medio de una guerra mundial que había dado pábulo en todas partes a una ola de nacionalismo y devastado un continente entero, esta *intelligentsia* cosmopolita adoptaba claramente una perspectiva posnacional. La nación, escribía Trotski en *La guerra y la Internacional* (1914), «debe seguir existiendo como hecho cultural, ideológico y psicológico, pero se la ha despojado de sus cimientos económicos»[60]. En circunstancias históricas como esas, concluía, el proletariado no debía defender «la supervivencia de la anticuada patria nacional»; su tarea era, antes bien, «la creación de una patria mucho más poderosa, con una capacidad de resistencia mucho más grande: Estados Unidos de Europa como base de Estados Unidos del Mundo»[61].

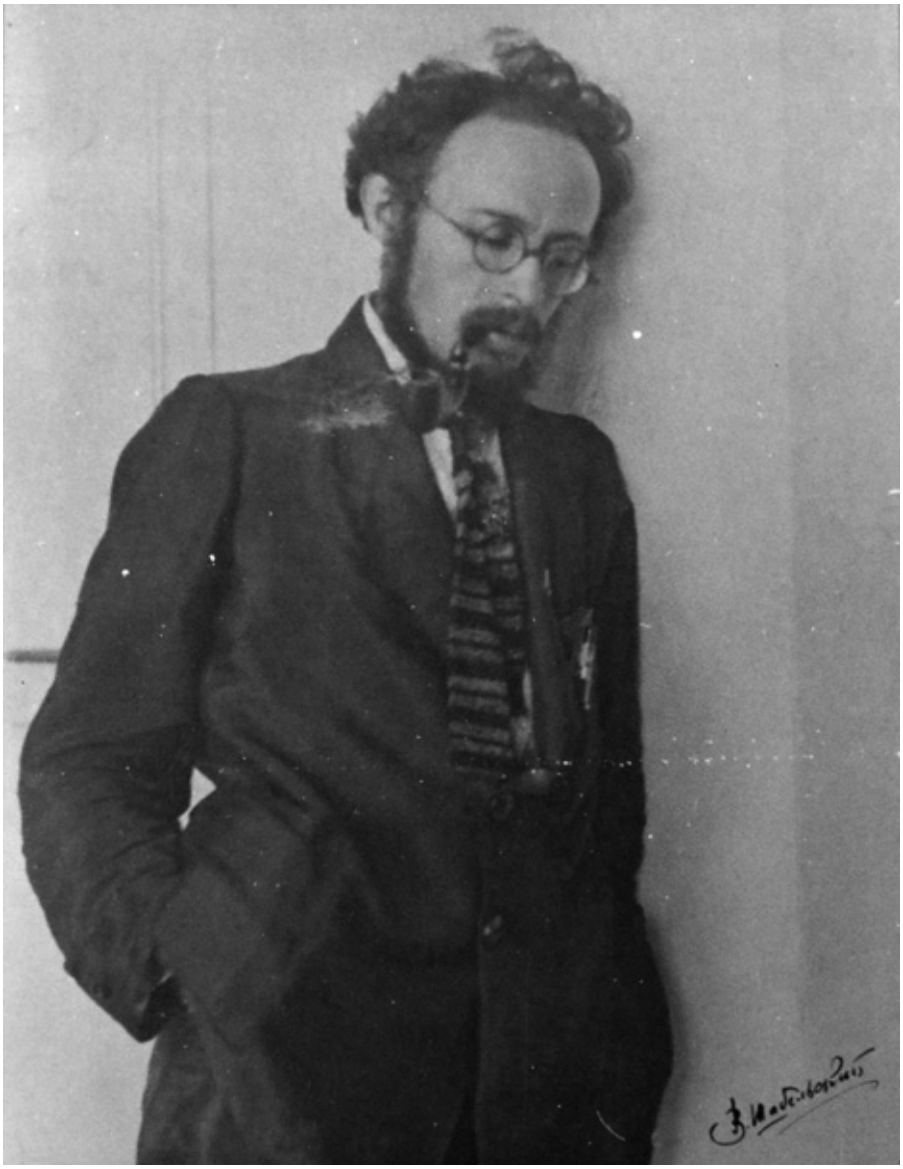


Figura 4.9. Karl Radek, *ca.* 1925.

Ese cosmopolitismo era también la premisa de un nuevo y poderoso «universalismo desde abajo» en la era de los imperios coloniales[62]. En sus memorias, Manabendra Nath Roy describe de la siguiente manera el Segundo Congreso Mundial de la Internacional Comunista, celebrado en Moscú a comienzos del verano de 1920:

> Por primera vez, hombres morenos y amarillos se encontraban con hombres blancos que no eran imperialistas autoritarios sino amigos y camaradas, ávidos por

> enmendar los males del colonialismo. También había unos pocos negros, algunos de Estados Unidos y un par procedentes de Sudáfrica. Para ellos, era una experiencia novedosa la de mezclarse libremente con hombres blancos, al extremo de poder bailar en público con mujeres blancas sin correr el riesgo de que los lincharan. De hecho, los negros parecían sentir la más fuerte de las atracciones por las mujeres rusas. Tal vez fuera ese un caso de armonía de los contrastes[63].

Los judíos de Europa Central –en especial quienes pertenecían al *Bildungsbürgerturm,* que se orientaba políticamente hacia el liberalismo clásico y había sido fuertemente nacionalista en 1914– no se sentían más atraídos por los bolcheviques que sus conciudadanos, pero la *intelligentsia* judía recibió cálidamente el mensaje enviado por los sóviets de Petrogrado. Aunque constituían una pequeña minoría entre los judíos, los revolucionarios eran una minoría muy importante y a menudo dirigente entre los partidarios de la revolución. En Alemania, la insurrección espartaquista de enero de 1919 tuvo a la cabeza a Rosa Luxemburg, una pensadora marxista judía que había emigrado de Polonia a Berlín (la otra figura carismática de la Liga Espartaco era Karl Liebknecht). Durante los primeros años de la década de 1920, la mayoría de los líderes del comunismo alemán fueron intelectuales judíos como Paul Levi, Ruth Fischer (Elfriede Eisler), Arkadi Maslow (Isaak Yefímovich Chemerinski) y Karl Radek (Sobelsohn). Los intelectuales judíos también fueron las grandes figuras de las revoluciones en Múnich y Budapest en 1919. Kurt Eisner, presidente de Baviera entre noviembre de 1918 y febrero de 1919, era un periodista socialista de izquierda no perteneciente al mundo académico. Su asesinato a manos de nacionalistas antisemitas de extrema derecha fue seguido, muy brevemente, por un auténtico gobierno bohemio encabezado por el dramaturgo expresionista Ernst Toller, rodeado de escritores anarquistas como Gustav Landauer y Erich Mühsam. Estos abrieron las cárceles, abolieron la moneda y pusieron a un judío a cargo de la reforma de la educación, un área que siempre había monopolizado el catolicismo. De manera farsesca, el comisario de Relaciones Exteriores, el doctor Franz Lipp, declaró la guerra a Suiza luego de que este país se negara a prestar sesenta locomotoras a la república bávara, amenazada por el Freikorps. El líder del tercer gobierno soviético era un comunista, Eugen Leviné, que creó un ejército rojo de veinte mil soldados, en su mayoría obreros desempleados, para luchar contra el Freikorps y el ejército oficial que finalmente aplastaron la república en mayo. Todos los revolucionarios bávaros fueron arrestados y muchos, como Landauer, ejecutados. En la República Soviética Húngara que rigió de marzo a agosto de 1919, 18 de los 29 comisarios del pueblo eran judíos, desde su presidente, Bela Kun, hasta el comisario del pueblo de cultura, Georg Lukács. Según varios estudiosos, los intelectuales constituían la conducción de la revolución y la abrumadora mayoría de ellos (entre el 70% y el 95%) eran judíos[64].

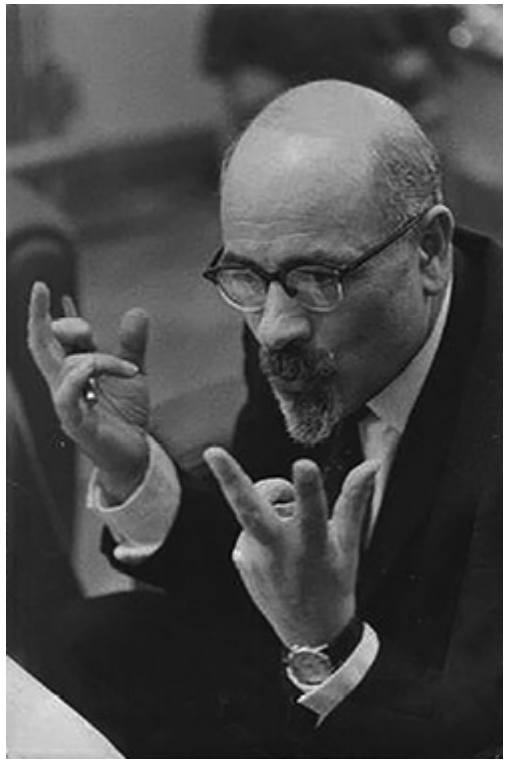


Figura 4.10. Isaac Deutscher, *ca.* 1957, Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, Ámsterdam.

Isaac Deutscher acuñó una memorable definición –que era también un autorretrato– para describir esa generación de intelectuales revolucionarios de Europa Oriental y Central: eran «judíos no judíos». «El judío hereje que trasciende la judeidad pertenece a una tradición judía», escribió, y mencionaba entonces a Spinoza, Heine, Marx, Luxemburg y Trotski[65]. Estos intelectuales judíos habían roto con su religión y su cultura tradicional, pero se reconocían judíos debido al antisemitismo y asumían una historia de persecuciones y un presente de exclusión y estigmatización. En el mundo moderno, sobre todo después de la Emancipación, el judaísmo les parecía «demasiado estrecho, arcaico y restrictivo». El núcleo universalista de la tradición judía solo podía desarrollarse más allá del propio judaísmo. El «judío no judío» es una figura dialéctica que implica secularización, pero incluye tanto el ateísmo como el judaísmo. En otras palabras, esta figura trasciende el judaísmo en vez de rechazarlo. Inscriptos en esa «tradición» de anticonformismo, herejía y pensamiento crítico, aquellos marginales estaban en una peculiar posición: a la vez escindidos del judaísmo, al que percibían como una forma de oscurantismo religioso, y excluidos de las instituciones, la respetabilidad y las carreras públicas del orden establecido. Podían aparecer como un grupo conductor en circunstancias históricas excepcionales, como el

derrumbe de los imperios centrales al final de la Gran Guerra, pero Deutscher señalaba con lucidez lo vulnerable de su posición. Eran los chivos expiatorios ideales de todas las crisis sociales y políticas:

> Todos estos grandes revolucionarios eran extremadamente vulnerables. Como judíos, carecían en cierto sentido de raíces, pero solo era así en algunos aspectos, porque tenían las raíces más profundas en la tradición intelectual y las más nobles aspiraciones de su tiempo. Aun así, cada vez que la intolerancia religiosa o la emoción nacionalista estaban en auge, cada vez que la cerrazón dogmática y el fanatismo triunfaban, ellos eran las primeras víctimas. Los rabinos judíos los excomulgaban; los sacerdotes cristianos los acosaban; los gendarmes de los gobernantes absolutos y la *soldateska* los perseguían; los filisteos seudodemocráticos los odiaban, y sus propios partidos los expulsaban. Casi todos ellos se habían exilado de sus países y, en uno u otro momento, los escritos de todos se quemaban en la hoguera[66].

En la mayoría de los países de Europa Occidental, donde los judíos solían estar bien integrados a las instituciones estatales, los intelectuales revolucionarios eran, por lo general, miembros de otros grupos marginados. En Italia, donde fue el anarquismo el que encarnó históricamente esa tradición, el único grupo intelectual importante que adhirió al Partido Comunista fue la ya mencionada junta editorial de *L'Ordine Nuovo,* publicación creada en Turín por cuatro jóvenes periodistas: Antonio Gramsci, Angelo Tasca, Palmiro Togliatti y Umberto Terracini. Todos ellos habían estudiado en la Università degli Studi di Torino y comenzado sus actividades políticas como escritores en la prensa socialista. Tenían menos de 30 años cuando fundaron *L'Ordine Nuovo,* que no tardó en convertirse en el punto de encuentro de los consejos fabriles durante la ocupación obrera de las plantas de Fiat en 1920[67].

L'ORDINE NUOVO

Rassegna settimanale di cultura socialista

Istruitevi, perchè avremo bisogno di tutta la nostra intelligenza
Agitatevi, perchè avremo bisogno di tutto il nostro entusiasmo
Organizzatevi, perchè avremo bisogno di tutta la nostra forza

Segretario di Redazione: ANTONIO GRAMSCI

11-18 DICEMBRE 1920

Redazione ed Amministrazione: Via Arcivescovado, 8 - TORINO
Gli Abbonamenti: (Annuale L. 15; Semestr. L. 7,50, trimestrale L. 4) decorrono dal 1° d'ogni mese. Per l'estero aumento del 50 %.
Abbonamento sostenitore L. 20 annuale; L. 10 semestrale.

ANNO II. - N. 22

Un numero: Cent. 30 - Conto corr. con la Posta.

SOMMARIO

Cronache dell'Ordine Nuovo. — E. ZINI: Gli intellettuali e il proletariato - Scissione o sfacelo? — G. ZINOVIEF: L'Internazionale Comunista in Germania - Idee direttive dei Comunisti.

Cronache dell'« Ordine Nuovo »

Dopo aver parlato, nel Salone della Casa del Popolo, alla massa operaia torinese (— e la sua conferenza fruttò 1200 lire alla sottoscrizione dell'Ordine Nuovo —) Henri Barbusse espose, ad un più ristretto uditorio, il programma e i fini dell'Associazione internazionale Clarté.

Clarté sostiene la necessità della rivoluzione, sostiene che la rivoluzione può essere solo azione specifica della classe operaia, sostiene che la rivoluzione non deve essere intesa in senso « morale », ma in un preciso senso politico, come fondazione di uno Stato operaio, come avvento al potere del proletariato rivoluzionario: Clarté afferma essere il riformismo solo inganno e illusione malefica ed esplicitamente dichiara di riconoscere, come suo alleato nel campo dell'azione politica, il Comunismo internazionale. Perciò Clarté è un movimento di carattere proletario e non può essere trascurato da chiunque tutti nel campo dell'azione proletaria, nel campo dell'Internazionale Comunista.

Clarté, fondata su queste basi precise, rappresenta,

Gli intellettuali e il proletariato

Domenica scorsa la Casa del Popolo di Torino ha ospitato uno degli scrittori più originali e possenti della letteratura francese contemporanea. E' vero che Henri Barbusse non è soltanto un letterato, e che ormai il suo nome è diventato simbolo di quelle fedi e di quelle speranze, che accomunano milioni di cervelli e di cuori in una stessa opera di rinnovazione umana. Ma questo non diminuisce per nulla l'alto significato che assume un avvenimento di tal fatta, quando la nostra riflessione sia capace di penetrarlo. Che infatti un uomo accompagnato da fama ed ammirazione universale, una così delicata anima di poeta e d'artista, che la natura si è piaciuta di arricchire de' suoi più alti doni spirituali si parta dalla sua patria e venuto qui tra noi, invece di ricercare la compagnia delle persone affini a lui per coltura ed abitudini mentali, invece di parlare in un eletto circolo di letterati o di dotti, abbia prima d'ogni altra cosa preferito il rude contatto della massa la-

ne non potrà essere compiuto se essi non si assicurano nello stesso tempo la possibilità di una non meno importante presa di possesso, quella della ricchezza spirituale, accumulata nei tesori della scienza e dell'arte. Questa non meno di quella corre il pericolo d'una spaventevole distruzione, quando nell'imminente crisi mondiale non fossero prese le precauzioni necessarie alla doppia conservazione.

La civiltà è qui come là esposta ad un totale naufragio, se gli uomini più interessati a salvarla, ossia i produttori in ogni campo, quelli delle cose utili, come quelli dei pensieri veri e belli, non s'incontrano sullo stesso terreno della restaurazione, non si comprendono, non si uniscono nell'opera comune. Le nostre sorti dipendono da questa alleanza.

Per il momento — senza ipotecare il futuro — il nostro dovere è questo: renderci un conto esatto del rapporto che corre attual-

Figura 4.11. *L'Ordine Nuovo,* 11 a 18 de diciembre de 1920.

En Francia, el dogma de la *Union sacrée* era unánime; nadie se oponía a él, al margen de algunos internacionalistas socialistas dispersos y marginales, como el historiador de origen ruso Boris Souvarine y los anarcosindicalistas reunidos en torno del periódico *La Vie ouvrière,* dirigido por Pierre Monatte y Alfred Rosmer. Representado por *Au-dessus de la mêlée [Más allá de la contienda]* (1915), de Romain Rolland, y *Le Feu (journal d'une escouade)* [*El fuego (diario de una escuadra)]* (1916), de Henri Barbusse, el mundo literario pacifista no se oponía al nacionalismo, sino que se limitaba a denunciar la inhumanidad de la guerra[68]. Los diputados del partido socialista (SFIO) que, como Marcel Cachin y Ludovic-Oscar Frossard, participaron en la fundación del Partido Comunista en el congreso de Tours de 1920, habían votado los créditos de guerra seis años antes. Para Frossard, el bolchevismo era un heredero de 1789: Lenin y Trotski habían conquistado el poder informados por las lecciones de sus ancestros de 1793. Trotski, que había pasado varios años de exilio en París durante la guerra, criticaba con vigor las tendencias nacionalistas de la sección francesa de la Internacional Comunista[69].

Durante los años veinte, corrientes de vanguardia animadas por jóvenes intelectuales rompieron esa atmósfera de nacionalismo republicano. *Clarté,* una revista fundada por Barbusse en 1919, se convirtió con rapidez en el órgano de la izquierda revolucionaria intelectual. La publicación presentaba colaboraciones de comunistas críticos como Boris Souvarine, Pierre Naville y

Marcel Fournier, así como del escritor soreliano Édouard Berth, y sostenía explícitamente una orientación antirrepublicana, anticapitalista, antinacionalista, anticolonial y «antihumanitaria». En 1924 celebró la muerte de Anatole France con una edición especial titulada «Un cadavre», un cadáver. *Clarté* fue también una encrucijada entre el comunismo y la corriente de vanguardia más importante que surgió en Francia luego de la guerra: el surrealismo. Este movimiento, creado por André Breton, procuraba fusionar la revolución social y política representada por el bolchevismo con la liberación de un inconsciente subversivo y las creaciones estéticas encaminadas a reencantar la existencia. Radicalmente inconformista y fiel al mandato de Rimbaud de «cambiar la vida», el surrealismo rechazaba todo tipo de clasicismo y academicismo. Breton y sus amigos deseaban combinar el comunismo con el psicoanálisis y el anarquismo. Según Walter Benjamin, el surrealismo había redescubierto un «concepto radical de libertad», algo que Europa no había tenido desde Bakunin; sin embargo, no bastaba con «ganar para la revolución las energías de la embriaguez». Centrarse exclusivamente en esa tarea, advertía Benjamin, significaba «subordinar por entero la preparación metódica y disciplinaria para la revolución a una praxis oscilante entre ejercicios de aptitud y celebración anticipada»[70]. En síntesis, lo que Benjamin reprochaba a ese tipo de «marxismo gótico» era su inclinación bohemia. Estos argumentos están en el centro de *La Révolution et les intellectuels [La revolución y los intelectuales]* (1926), de Pierre Naville, un ensayo escrito con el objetivo de llevar a Breton y sus asociados hacia el bolchevismo. Su movimiento expresaba una «actitud [sumamente] subversiva de la mente» que implicaba «una creencia en la destrucción del estado actual de las cosas», señalaba Naville, pero la naturaleza de dicha creencia aún no resultaba clara, dado que el surrealismo fluctuaba «entre una actitud absolutamente anarquista y una conducta marxista revolucionaria»[71]. Lo cierto es que, en su vigorosa movilización contra la guerra del Rif y la Exposición Colonial de 1931, el surrealismo trascendió los límites de un compromiso puramente estético y se embarcó en una acción política que, en esos años, se superponía de manera inevitable con el comunismo.

Figura 4.12. *La Révolution Surréaliste,* 1.º de diciembre de 1926.

Tanto en Alemania como en Francia, los académicos universitarios marxistas eran, más que «bichos raros», virtualmente inexistentes. Durante la República de Weimar, la excepción fue el filósofo Karl Korsch, autor de *Marxismo y filosofía* (1923) y pionero del marxismo occidental, que en 1924 obtuvo el cargo de profesor titular de una cátedra en la Friedrich-Schiller Universität de Jena, muy poco antes de su elección como diputado del Reichstag en representación del KPD. El Institut für Sozialforschung [Instituto de Investigación Social], que no ocultaba su orientación marxista, estaba asociado a la Goethe Universität de Fráncfort pero se beneficiaba de un legado independiente provisto por Félix Weil, un estudiante procedente de

una adinerada familia argentina de terratenientes y comerciantes de granos. Cercana al comunismo durante sus primeros años (1923-1930), cuando la dirigía el profesor austríaco de derecho Carl Grünberg y aspiraba a convertirse en el equivalente alemán del Instituto Marx-Engels creado en Moscú por David Riazánov en 1919, la Escuela de Frankfurt albergó a varios activistas comunistas o compañeros de ruta, entre ellos Franz Borkenau, Henryk Grossman, Herbert Marcuse, Friedrich Pollock y Karl Wittfogel. Sin embargo, tras la designación en 1930 de Max Horkheimer como su director, el instituto evitó cuidadosamente todo compromiso político y reforzó aún más esta posición durante los años de su exilio en Estados Unidos, cuando, según Herbert Marcuse, la política estaba «estrictamente prohibida»[72]. En Francia, si bien las universidades distaban de excluir a los eruditos judíos, muchos intelectuales revolucionarios tenían formación académica pero se desempeñaban como periodistas o profesores de secundaria. Es lo que sucedía con filósofos y ensayistas comunistas como Georges Friedmann, Henri Lefebvre, Pierre Naville, Paul Nizan y Georges Politzer. Algunos de ellos solo iniciarían su carrera universitaria una vez terminada la Segunda Guerra Mundial. Paul Nizan fustigó abiertamente la indiferencia de los catedráticos reconocidos hacia la condición de las clases trabajadoras. En *Les Chiens de garde [Los perros guardianes]* (1932) criticó la «abdicación» y la «vergonzosa ausencia» de los filósofos de la Sorbona que se encerraban en un reino de valores abstractos. «Ni una sola tesis de doctorado –escribió– ha hablado aún de la lucha de clases librada por la burguesía militante, la necesidad de la esclavitud industrial, el odio, el miedo y la ira que el proletariado inspira en los burgueses»[73].

Aun en Estados Unidos, la bohemia era el entorno más sensible al atractivo que despertaba la Rusia bolchevique. Más allá de los medios dominantes del socialismo inmigrante –el primer secretario del Partido Comunista estadounidense fue Louis C. Fraina (Luigi Fraina), nacido en Italia, periodista y ensayista marxista autodidacta–, el único grupo intelectual en el que la Revolución de Octubre llegó a ser verdaderamente popular fue la bohemia del Village de Nueva York. Su órgano era la revista *The Masses,* fundada en 1911 por Max Eastman, John Reed y Louise Bryant, que se hicieron comunistas en 1917. La introducción de Reed sintetiza con eficacia el espíritu de la revista:

> Esta revista es propiedad de sus editores, que la publican en cooperación. No paga dividendos y nadie trata de ganar dinero con ella. Una revista revolucionaria y no reformista; una revista con sentido del humor y sin respeto por los respetables: franca, arrogante, impertinente, en busca de las verdaderas causas; una revista dirigida contra la rigidez y el dogma donde sea que estos se encuentren; que publica lo que es demasiado brutal o verdadero para una editorial con fines de lucro; una revista cuya política es en definitiva hacer lo que le plazca y no aplacar a nadie, ni siquiera a sus lectores: hay lugar para una publicación como esta en Estados Unidos[74].

Con la entrada de Estados Unidos en la guerra, *The Masses* fue prohibida. Reapareció con el nombre de *The Liberator,* y no tardó en ser una revista comunista, pero la actitud inconformista y el modernismo estético de muchos de sus antiguos colaboradores chocaron entonces con su nueva orientación ortodoxa. Mike Gold, que con *Judíos sin dinero* (1930) se convirtió en uno de los representantes de la «literatura proletaria» estadounidense, no apreciaba el dogmatismo, el sectarismo y el puritanismo de *The Liberator,* en tanto que Joseph Freeman deploraba sin tapujos «el culto burgués del ego» tan difundido entre los bohemios radicales[75]. Los compromisos revolucionarios de la bohemia neoyorquina se reflejaron de manera coherente en la vida de John Reed, un periodista varias veces encarcelado en Estados Unidos por su apoyo a las huelgas obreras, que describió la Revolución Mexicana en un electrizante reportaje, *México insurgente* (1914). Reed escribió además el relato más popular de la Revolución Rusa, *Diez días que estremecieron al mundo* (1919), publicado apenas un año antes de su muerte en Moscú[76]. Los bohemios de *The Masses* y *The Liberator* allanaron el camino a una nueva generación de intelectuales neoyorquinos –judíos en su gran mayoría– que crearon nuevas revistas, en especial *Partisan Review,* y afirmaron su adhesión al comunismo y a menudo al trotskismo hasta la Guerra Fría y la aparición del macartismo[77].

El Temor Rojo de los años veinte tenía una fuerte dimensión xenofóbica, que condujo a la expulsión de muchos inmigrantes socialistas y anarquistas. El clímax de esa campaña nacionalista fue la ejecución de Nicola Sacco y Bartolomeo Vanzetti en 1927, tras la promulgación de la ley de orígenes nacionales. Moldeada por un evidente carácter racista y antisemita, por no decir protofascista, esa ola nacionalista puso ciertamente la mira en los intelectuales de izquierda, pero no llegó a adoptar las formas paroxísticas tomadas por el neoconservadurismo y el movimiento nazi en Alemania. Desde este punto de vista, resulta interesante hacer una comparación entre la fotografía de Erich Mühsam tomada por August Sander y antes mencionada y el retrato de Max Eastman que Thomas Hart Benton incluyó en su suntuoso mural, *América hoy,* pintado para la New School en 1931[78]. Al proponer una imagen de gran envergadura de Estados Unidos en los años veinte, con su trabajo industrial, sus realizaciones tecnológicas, sus rascacielos, sus orquestas de jazz y su intensa vida urbana, el proyecto pictórico de Benton mostraba algunas analogías con *Antlitz der Zeit,* la obra de Sander. En estas composiciones, sin embargo, las inscripciones de Eastman y Mühsam en sus respectivos espacios sociales son casi antagónicas: mientras que el anarquista alemán parece estar en ascuas e inquieto como arquetipo del paria, la apariencia de Eastman es la de alguien que se siente como en su casa en su entorno urbano. Sentado en un vagón del metro de Nueva York frente a una joven elegante y al lado de un pasajero afroamericano, está sumido en sus pensamientos, indiferente a las personas que lo rodean. Parece ser un hombre distinguido que, en su carácter de intelectual, tiene una pertenencia natural a

ese paisaje de apasionante modernismo. Benton sugiere que el intelectual revolucionario es uno de los actores de ese retrato dinámico de Estados Unidos capitalista, donde un entusiasmo prometeico en relación con el futuro absorbe los conflictos sociales y políticos.

Figura 4.13. Thomas Hart Benton, *América hoy,* 1931, témpera al huevo, detalle con un retrato de Max Eastman, Metropolitan Museum, Nueva York.

FEMINISMO RADICAL

El llamamiento a la liberación lanzado por la Revolución de Octubre tuvo un significativo impacto en el feminismo, que vio en la Rusia bolchevique un laboratorio de la emancipación de las mujeres. Como hemos visto en el capítulo II, Aleksandra Kollontái no solo teorizó la liberación sexual y el amor libre sino que, como comisaria del pueblo de bienestar social, tomó medidas concretas para establecer la igualdad de género. A su entender, un futuro socialista implicaba el fin de la familia patriarcal como núcleo fundamental de las estructuras sociales. Muchas feministas se incorporaron al comunismo, entre ellas Clara Zetkin en Alemania, Henriette Roland-Holst en los Países Bajos y Sylvia Pankhurst en el Reino Unido. Pero fue probablemente en Francia donde el feminismo produjo la figura más interesante del intelectual revolucionario, Claude Cahun (Lucie Schwob). «Los artistas son con frecuencia marginales y transgresores –escribe Michael Löwy–, pero muy pocos de ellos encarnan tantas cualidades que desafían los límites como Claude Cahun: surrealista lesbiana, marxista disidente, judía no judía, fotógrafa, poeta, crítica y activista de la Resistencia»[79]. Claude Cahun era una «heredera», en el sentido que Bourdieu da a esta palabra, dado que tenía orígenes burgueses –su padre era un editor establecido y su tío era Marcel Schwob, el crítico literario– y había comenzado su carrera escribiendo para el *Mercure de France,* un respetado diario. Sin embargo, su ingreso a la vanguardia marcó un quiebre radical en su itinerario existencial e intelectual. Se deshizo de todas las convenciones sociales al asumir su lesbianismo y reivindicar una identidad *queer* (destacada por su nuevo nombre de pila, Claude, que en francés es tanto masculino como femenino), y también adoptó un claro compromiso estético y político dentro del surrealismo. En síntesis, ya no formaba parte del *establishment:* se había convertido en una marginal. Combinó su trabajo fotográfico con escritos contra el colonialismo y el fascismo y fue fiel a su marginalidad incluso durante la guerra, cuando transformó el surrealismo en una práctica de resistencia y recuperó, bajo la Ocupación alemana, su identidad judía[80].

Figura 4.14. Claude Cahun, *Autorretrato de hombre joven,* 1920, Museum of Modern Art, Nueva York.

No podemos, empero, ignorar el hecho de que Claude Cahun era una excepción. El encuentro entre comunismo y feminismo fue efímero, contradictorio y a menudo ambiguo, como ya hemos visto. En 1922, la fundadora de Zhenotdel, la rama femenina del Partido Comunista, fue enviada al exterior como diplomática y su compromiso feminista quedó limitado a una serie de escritos autobiográficos. La mayoría de las mujeres que desempeñaron un papel de liderazgo en el movimiento comunista, de Rosa Luxemburg a Angelica Balabanova, de Inessa Armand a Ruth Fischer, de Dolores Ibárruri a Henriette Roland-Holst, no pusieron en primer plano su identidad de género. En los años veinte, la época heroica de guerra civil y turbulencias políticas, el paradigma militar de los bolcheviques como soldados de un ejército revolucionario celebraba de manera inevitable muchas cualidades, de la fortaleza física al coraje y la audacia, que se identifican convencionalmente con la masculinidad. Esta tendencia no era del todo novedosa –piénsese en la imagen de Louise Michel en uniforme durante la

Comuna de París[81]–, pero la Gran Guerra la reforzó de manera significativa. En los años treinta, la restauración de los códigos familiares y jerárquicos de género fijó a las mujeres en una posición subalterna. Como señala Brigitte Studer, una ideología política sólidamente fundada en la lucha de clases marginaba de manera deliberada todas las cuestiones relacionadas con la dominación y la opresión de género y, de ese modo, no dejaba lugar a la representación –ni siquiera simbólica– de las mujeres revolucionarias, salvo como proletarias[82]. Las mujeres eran obreras y campesinas y portaban armas al lado de sus camaradas milicianos en la defensa de Petrogrado –tal como se las muestra en muchos carteles soviéticos–, pero solo existían como miembros de su clase. Una vez que se presentaba a las obreras, campesinas y soldadas en oposición a la simbolización tradicional de la maternidad, no había lugar para representar a la mujer como intelectual (excepto como paria andrógina, a la manera de la surrealista Cahun). De resultas, el intelectual revolucionario arquetípico era convencionalmente *varón:* había mujeres revolucionarias, desde luego, y podían tener un papel de peso, pero eso implicaba la negación de su género: la estructura jerárquica del movimiento revolucionario les asignaba una posición subalterna. En la Unión Soviética, las mujeres dirigían dos universidades importantes –Klavdija Kirsanova, el Instituto Leninista y Maria Frumkina, la Universidad de las Minorías Nacionales del Oeste–, pero estaban muy subrepresentadas en el Politburó del Partido Comunista. En la Comintern, explica Studer, se las utilizaba en su mayor parte como secretarías, dactilógrafas y traductoras[83]. Su posición se refleja en su representación –o la falta de esta– en la iconografía oficial. Una fotografía grupal del Primer Congreso de la Internacional Comunista, realizado en 1919, muestra a unos cincuenta delegados apiñados, entre los cuales solo pueden discernirse dos mujeres. Los retratos del cuarto congreso, de 1922, muestran más individuos de color, pero la cantidad de mujeres no cambia. Hay una tela de 1924 de Isaak Brodski, ya pintada en el estilo del realismo socialista, que ilustra la inauguración del Segundo Congreso de la Comintern en el palacio Táuride de Petrogrado. La pintura, gigantesca, muestra la atmósfera febril de un acontecimiento como ese, y hay en ella muchos dirigentes claramente reconocibles. Lenin habla desde el estrado, junto a Karl Radek, y detrás de él, en una plataforma más alta, están Alfred Rosmer, Clara Zetkin, Grigori Zinóviev y León Trotski. Muchos otros dirigentes están dispersos entre la audiencia internacional en la vasta y colmada sala de sesiones. Llaman la atención frecuentes vestimentas «exóticas», pero las mujeres constituyen una minoría muy pequeña. Justo debajo del estrado de Lenin, hay seis jóvenes sentadas a un gran escritorio, concentradas en escribir o traducir las minutas del congreso[84]. El feminismo y la interseccionalidad todavía estaban muy lejos.

Figura 4.15. Eugène Appert, *Retrato de Louise Michel en la cárcel,* 1871.

Figura 4.16. Retrato de Louise Michel con el uniforme de la Guardia Nacional, *Berliner Illustrierte Zeitung,* 1904.

MAPAS II: EL MUNDO COLONIAL

La Revolución de Octubre marcó un punto de inflexión en el mundo colonial, donde precipitó el surgimiento de una nueva generación de intelectuales revolucionarios. Antes de 1914, estos habían sido «bichos» aún más raros que en Occidente. En la era de la «primera globalización», según el magistral estudio de Benedict Anderson sobre el líder filipino José Rizal, su radicalización política se produjo bajo la triple bandera del antimperialismo, el anarquismo y la liberación nacional[85]. Procedentes de un mundo rural, no tenían los prejuicios de Marx contra el campesinado, al que tendían a considerar, antes bien, como un sujeto revolucionario. La visión marxiana de los campesinos procedía de la experiencia francesa de 1848, cuando estos habían sido uno de los pilares del bonapartismo. A diferencia del marxismo, que definía el socialismo como un producto del desarrollo de las fuerzas

productivas y consideraba al naciente proletariado industrial como el principal vector de una transformación social y política, los anarquistas no estaban dispuestos a posponer la liberación hasta que el mundo colonial se industrializara y veían a los campesinos como un reservorio de rebelión. En tanto que el medio intelectual de Marx era en lo fundamental una zona triangular delimitada por Berlín, París y Londres, con algunas extensiones excepcionales a San Petersburgo y Nueva York, los anarquistas basaban sus acciones en el este y el sur de Europa, sobre todo el Imperio ruso, Francia, Italia y España, y simultáneamente establecían conexiones orgánicas con América Latina. Su cosmopolitismo era sin duda comparable al de la segunda generación de intelectuales marxistas. Según Anderson, los dirigentes filipinos de la época de Rizal se sentían cómodos en un mundo multilingüe en el que «escribían a los austríacos en alemán, a los japoneses en inglés y entre sí en francés, español o tagalo, con liberales intervenciones en el último bello lenguaje internacional, el latín»[86].

Figura 4.17. Primer Congreso de la Internacional Comunista, Moscú, 1919.

Figura 4.18. Isaak Izráilevich Brodski, *La apertura festiva del Segundo Congreso de la Internacional Comunista,* 1924, detalle, Museo Estatal de Historia, Moscú.

Figura 4.19. Intervención de Lenin en el Segundo Congreso de la Internacional Comunista, julio de 1920, fotografía del acontecimiento pintado por Brodski (iv.18), Humbert-Droz Archives.

El accionar anarquista, sin embargo, se basaba sobre todo en la «propaganda fáctica» o la «propaganda a través de los hechos», que habitualmente culminaba en el asesinato de reyes y hombres de Estado, una especialidad inventada por Dmitri Karakózov y practicada en su mayor parte por terroristas anarquistas rusos e italianos. Después de la Revolución de Octubre, intelectuales jóvenes de las colonias asumieron la conducción de

movimientos de masas en una escala incomparablemente más grande. El llamamiento bolchevique a una revolución mundial –y el apoyo material que la Unión Soviética dio a este proyecto– fue la premisa de su paso del anarquismo y el nacionalismo al marxismo. Los primeros en responder a ese llamado fueron estudiantes, jóvenes periodistas, exilados nacionalistas e inmigrantes que vivían o trabajaban en varias metrópolis occidentales. Algunos ejemplos pueden ilustrar este proceso.

Manabendra Nath Roy, el «brahmán de la Comintern», y Ho Chi Minh, el padre de la independencia vietnamita, siguieron caminos paralelos. Roy nació en Calcuta, Bengala Oriental, en 1887, y Ho Chi Minh en una aldea de la Indochina francesa, tres años después. Ambos se educaron en escuelas coloniales, trabajaron para las administraciones británica y francesa y adhirieron al nacionalismo en sus propios países antes de viajar a Occidente. Al intentar conseguir el apoyo alemán al nacionalismo indio durante la Primera Guerra Mundial, Roy se enfrentó a enérgicas medidas de los británicos y tuvo que escapar, en primer lugar a Japón y luego a Nueva York, donde descubrió el marxismo. Perseguido por agentes británicos, se trasladó a México, donde comenzó a escribir para la revista socialista *El Pueblo* y participó, en 1919, en la fundación del Partido Comunista mexicano. El año siguiente asistió en Moscú al Segundo Congreso de la Comintern, en el que presentó sus famosas «tesis sobre la cuestión nacional y colonial», que criticaban la idea de Lenin de una necesaria coalición que incluyera a la clase obrera, el campesinado y la burguesía nacional contra el imperialismo[87]. Por su parte, Ho Chi Minh vivió entre 1911 y 1918 en Nueva York y Londres, donde trabajó en oficios menudos mientras escribía artículos anticoloniales. Establecido en Francia entre 1919 y 1925, en 1920 participó en la fundación del Partido Comunista de ese país en Tours, y creó el órgano de la Unión Intercolonial, *Le Paria,* una revista mensual que lo tuvo como principal colaborador[88]. Tanto Roy como Ho Chi Minh escribieron petitorios a Woodrow Wilson en 1918, cuando el presidente de Estados Unidos parecía ser el heraldo del derecho de los pueblos a la autodeterminación, y finalmente llegaron a la conclusión de que la independencia debía conquistarse a través de la lucha antimperialista. En los años veinte, ambos hombres estuvieron profundamente involucrados en las actividades de la Comintern. En 1927, Roy estaba en Cantón, China, en el momento del fracasado levantamiento comunista. Aliado de Bujarin en la lucha dentro de la Unión Soviética, dos años después descubrió en Berlín que lo habían expulsado de la Comintern. Decidió, en consecuencia, volver a la India para seguir adelante con su acción política. A diferencia de Ta Thu Thau, que llegó a ser un influyente trotskista vietnamita y, por otra parte, una víctima del Viet Minh, que lo ejecutó, Ho Chi Minh no criticaba el estalinismo. Después de viajar a China, donde también él vivió la derrota de las insurrecciones comunistas de Shanghái y Cantón, en 1930 fundó el Partido Comunista vietnamita en Hong Kong. Involucrado en la guerra contra Japón, se familiarizó con la teoría y la práctica de la guerra de

guerrillas, que introdujo con éxito en Vietnam tras la derrota francesa de 1940[89].

En China, el nacimiento del comunismo fue el resultado de la evolución política de un pequeño grupo de intelectuales que habían participado en la revolución de 1911 y aumentado de manera significativa su influencia entre los jóvenes luego del movimiento estudiantil de mayo de 1919, la primera experiencia de «elitismo comprometido en el antielitismo»[90]. Tanto Chen Duxiu como Li Dazhao, los principales ideólogos del Partido Comunista en el momento de su fundación en 1921, habían descubierto el marxismo en su época de estudiantes en la Universidad de Tokio. De los líderes del partido, Mao Tse-Tung era el único que no había viajado al extranjero. Zhou Enlai y Deng Xiaoping, los más jóvenes del grupo, se habían convertido en comunistas durante su emigración en Francia. Con la excepción de Chen, nacido en una familia de mandarines, todos provenían de los estratos inferiores de la administración y habían estudiado en las universidades de Pekín y Shanghái. Todos eran occidentalizadores radicales. Luego de deducir las lecciones de la derrota de las insurrecciones obreras de 1925 y 1927 en Shanghái y Cantón, Mao rompió con el paradigma revolucionario occidental, tomó la conducción del Partido Comunista e impuso una nueva estrategia basada en la guerra de guerrillas campesina. Esta actitud provocaría al menos diez años de tensión y conflicto con la Comintern[91].

Mientras que en China la introducción del marxismo expresó a la vez la poderosa atracción de la modernidad europea y una reevaluación crítica de la cultura confuciana, en la Indonesia holandesa reflejó una nueva relación entre el nacionalismo, el antimperialismo y la tradición islámica en una joven generación de intelectuales que, como sus camaradas chinos, habían vivido la emigración japonesa y occidental. Tal era el caso de Tan Malaka (Ibrahim Gelar Datuk Sutan Malaka), un maestro de Sumatra que entre 1913 y 1919 estudió en los Países Bajos, donde conoció el marxismo gracias a Henk Sneevliet, uno de los líderes del socialismo de ese país y fundador del Partido Comunista indonesio. Durante los años veinte, Malaka recorrió Oriente, de China a Tailandia y de las Filipinas a Singapur, como agente de la Internacional Comunista, y sufrió varias detenciones. En tanto que dentro del comunismo chino los debates estratégicos se concentraban en la relación conflictiva con el Kuomintang, en Indonesia el «nacionalismo burgués» se encarnaba en el Sarekat Islam, con el cual tanto Sneevliet como Malaka propiciaban una alianza orgánica. El segundo, autor de una interpretación original del islam, fusionaba este con el marxismo al destacar una continuidad entre ambos. En Indonesia, argumentaba Malaka, el marxismo solo podría convertirse en la ideología dirigente de un movimiento de liberación si asumía el legado del islam, así como en Occidente había sido un fruto de la Ilustración radical. Durante la Segunda Guerra Mundial, Malaka acuñó el concepto de «madilog» (acrónimo de materialismo, dialéctica y lógica), que hacía hincapié en la relevancia del legado racionalista del islam para la

construcción de una Indonesia moderna:

> El islam llevó la filosofía griega al cristianismo, que hasta entonces se había basado puramente en el dogma y la fe. Un médico y filósofo, Ibn Rushd, famoso en Occidente bajo el nombre de Averroes, pupilo del gran Aristóteles […], fue visto por el Occidente cristiano de la Edad Media tal como el mundo capitalista ve hoy el marxismo. Los estudiantes cristianos que volvían de España a sus casas en el oeste o el norte de Europa con diplomas de sus maestros árabes de filosofía, eran considerados revolucionarios por los sacerdotes cristianos. ¡Tres universidades averroístas de Italia elaboraron el «racionalismo» como la izquierda del islam en Europa![92].

Este era el contexto filosófico del respaldo de Malaka al movimiento panislámico y su oposición, en los años treinta, al «dogma y la fe» estalinistas. Sin fundarla en bases filosóficas y teológicas, Sneevliet compartía los resultados políticos de esa concepción. Malaka se convirtió en uno de los padres de la Indonesia independiente; Sneevliet, que había pasado muchos años en Asia y participado en la fundación del comunismo tanto chino como indonesio, tuvo una intensa participación en la Resistencia holandesa y los nazis lo ejecutaron en Ámsterdam en 1942.

Algo de la mente y la vida de estos intelectuales revolucionarios asiáticos, desgarrados entre la tradición y la modernidad, su patria y Occidente, la teoría y la acción, capturó André Malraux en su novela *La condición humana* (1933), que ficcionaliza la insurrección comunista de Shanghái en 1925. Kyo, el héroe de la novela, cuenta a su lado con Katow y Chen. Katow es un ruso que ya ha participado en las revoluciones de 1905 y 1917, se ha unido al movimiento comunista chino en nombre de la «fraternidad universal» y está dispuesto a sacrificarse por la causa. Chen es un heredero del terrorismo decimonónico, puesto que es «incapaz de vivir por una ideología que no se transforme de inmediato en acción»[93]. Kyo es «un mestizo, un paria, despreciado por los hombres blancos y más aún por las mujeres blancas»[94]. Su padre es un académico marxista francés de la Universidad de Pekín y su madre es japonesa. May, su esposa, es alemana. Más que una teoría crítica, el marxismo de Kyo es un programa para la acción, una postura reflejada por su aspecto: los rasgos de su padre, que se parece a un «abad ascético», ya no son reconocibles en su «rostro de samurái»[95]. A juicio de Kyo, las ideas «no hay que pensarlas, hay que vivirlas», y esto da sentido a su vida: la revolución es la manera de conquistar la dignidad para «esos hombres cuya hambruna, en este mismo momento, los está matando como una peste lenta»[96]. La novela de Malraux refleja la desesperación de una insurrección condenada al fracaso, un estado de ánimo que sin duda estaba muy difundido en la Shanghái de 1925, pero no coincidía con las esperanzas de una generación que, a pesar de esta trágica experiencia, encabezaría el proceso de descolonización.

En América Latina, el anarquismo y el socialismo fueron en esencia

productos importados de Europa, antes de la formación de un estrato intelectual autóctono entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. También allí, sin embargo, puede observarse una llamativa dicotomía entre «padres e hijos» e incluso nietos. En la Argentina, Horacio Tarcus ha distinguido varias generaciones de intérpretes de Marx: los exilados franceses de la Comuna de París en la década de 1870; el «socialismo científico» de los alemanes emigrados de la década siguiente; una tercera generación, más específicamente argentina, de la década de 1890 –entre ellos profesores universitarios como José Ingenieros (Giuseppe Ingegnieri) y Juan B. Justo, el primer traductor al castellano (del alemán) de *El Capital* de Marx en 1898–, y una generación más joven y más radical, nacida entre fines de la década de 1880 y la década siguiente, que fundó los partidos comunistas de los años veinte[97]. El movimiento de la reforma universitaria que recorrió el continente desde 1919 en adelante politizó a un estrato de estudiantes que participaron en la lucha contra sus regímenes autoritarios nacionales. La trayectoria de Julio Antonio Mella es emblemática de este grupo: estudiante de derecho de la Universidad de La Habana, se convirtió en un dirigente del movimiento de protesta contra la dictadura de Gerardo Machado y se vio obligado a huir a América Central y luego a México. Allí fundó el Partido Comunista cubano –el primero reconocido por Moscú– en 1925.

A pesar de diferencias evidentes, hay algunas analogías cruciales entre Asia y América Latina, un continente que trató de forjar su propia identidad cortando el cordón umbilical que la ligaba a Europa, un legado hecho a la vez de colonialismo e inmigración. En ambos continentes, el marxismo no pudo convertirse en una cultura política hegemónica sin fusionarse con las culturas autóctonas que permeaban muchos contextos nacionales (lo cual hizo, según Michael Löwy, que estuviera desgarrado entre las «tentaciones antagónicas» del «indigenismo» y el europeísmo)[98]. En ambos continentes, la clase obrera era una minoría en sociedades casi unánimemente rurales y el socialismo se vio frente al surgimiento de movimientos nacionales antimperialistas. La expresión arquetípica de estos fue la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), fundada en Lima por Víctor Raúl Haya de la Torre en 1924. Estos dilemas están en el centro de la obra de José Carlos Mariátegui, el autor de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), hoy reconocido como una de las principales figuras de la cultura latinoamericana del siglo XX.

En una carta de enero de enero de 1927 al crítico literario argentino Samuel Glusberg, Mariátegui se presentaba con las siguientes palabras:

> Nací el 95. A los 14 años, entré de alcanza-rejones a un periódico. Hasta 1919 trabajé en el diarismo, primero en *La Prensa,* luego en *El Tiempo,* finalmente en *La Razón,* diario que fundé con César Falcón, Humberto del Águila y otros muchachos. En este último diario patrocinamos la reforma universitaria. Desde 1918, nauseado de política criolla –como diarista, y durante algún tiempo redactor político y parlamentario, conocí por dentro los partidos y vi en zapatillas a los estadistas–, me

orienté resueltamente hacia el socialismo, rompiendo con mis primeros tanteos de literato inficionado de decadentismos y bizantinismos finiseculares, en pleno apogeo todavía. De fines de 1919 a mediados de 1923 viajé por Europa. Residí más de dos años en Italia, donde desposé una mujer y algunas ideas. Anduve por Francia, Alemania, Austria y otros países. Mi mujer y un hijo me impidieron llegar a Rusia. Desde Europa me concerté con algunos peruanos para la acción socialista. Mis artículos de esa época señalan las estaciones de mi orientamiento socialista. A mi vuelta al Perú, en 1923, en reportajes, conferencias en la Federación de Estudiantes y la Universidad Popular, artículos, expliqué la situación europea e inicié mi trabajo de investigación de la realidad nacional, conforme al método marxista. En 1924, estuve como ya le he contado a punto de perder la vida. Perdí una pierna y quedé muy delicado. Habría seguramente curado ya del todo, con una existencia reposada. Pero ni mi pobreza ni mi inquietud intelectual me la consienten. Desde hace seis meses mejoro poco a poco. No he publicado más libro que el que usted conoce. Tengo listos dos y en proyecto otros. He ahí mi vida, en pocas palabras. […] Me olvidaba: soy un autodidacta. Me matriculé una vez en Letras en Lima, pero con el solo interés de seguir un curso de latín de un agustino erudito. Y en Europa frecuenté algunos cursos libremente, pero sin decidirme nunca a perder mi carácter extrauniversitario y tal vez si hasta antiuniversitario. En 1925 la Federación de Estudiantes me propuso a la Universidad como catedrático de la materia de mi competencia; pero la mala voluntad del rector y, secundariamente, mi estado de salud, frustraron esta iniciativa[99].

Figura 4.20. José Carlos Mariátegui, Lima, 1928, fotografía tomada por el pintor argentino José Malanca, Archivo José Carlos Mariátegui, Lima.

El pretexto por el cual no se le había permitido enseñar en la Universidad de Lima era precisamente su condición de autodidacta: había comenzado a trabajar para *La Prensa,* un diario limeño, a los 15 años, y publicado su primer artículo a los 20. Ese mismo año 1927 lanzó la revista *Amauta* y, atacado por una campaña que lo presentaba como el arquitecto de una «conspiración» comunista, escribió como respuesta varios artículos en los que

explicaba la diferencia entre una conspiración y una revolución. Tal como escribía en su carta, había viajado a Europa, donde había descubierto un continente devastado por la Gran Guerra. Sus despachos para la prensa peruana son un retrato extraordinario de los cataclismos y las transformaciones culturales que habían afectado al Viejo Mundo: la conferencia de Versalles; D'Annunzio, Marinetti, el futurismo y el fascismo en Italia; el dadaísmo, el surrealismo, Bergson y Sorel en Francia; Grosz y el expresionismo en Alemania; Stefan Zweig en Austria; Tolstói, Aleksandr Blok, Trotski y Lunacharski en Rusia, *etc.* En Italia, Mariátegui asistió en 1921 al congreso de fundación del Partido Comunista y estableció sólidos contactos tanto con Gramsci como con Togliatti.

El modelo de *Amauta* era *Clarté,* la revista francesa de Barbusse y Naville, pero tenía una orientación marxista más explícita. *Amauta* es una palabra quechua que significa «maestro» o «sabio» y designa a los maestros que transmitían la memoria en el Imperio inca. Según Mariátegui, una revolución socialista en Perú tendría que encontrar una solución a dos problemas vinculados: la tierra y el estatus de la población indígena. La abolición del capitalismo de la costa y de los latifundios «feudales» del interior debía coincidir con la revitalización de las comunidades indígenas precolombinas, basadas en el uso colectivo de la tierra: construir una nación moderna mediante la superación del dualismo entre la costa *criolla** y el interior indígena. Así, Mariátegui era partidario de una forma de «indigenismo» revolucionario que no tenía nada que ver con la idealización romántica de un pasado arcaico. En determinadas circunstancias históricas, escribió en 1925, la idea de nación podía «encarnar el espíritu de libertad». En Europa Occidental era anticuada –un hecho indiscutible demostrado por la Primera Guerra Mundial–, pero en el pasado había cumplido un papel revolucionario. Ahora, desempeñaba un papel similar en los países oprimidos por el imperialismo[100].

Escrita por Mariátegui, la presentación de *Clarté* a los lectores peruanos implicaba una evaluación crítica de la relación entre la *intelligentsia* y la revolución:

> Los intelectuales son, generalmente, reacios a la disciplina, al programa y al sistema. Su psicología es individualista y su pensamiento es heterodoxo. En ellos, sobre todo, el sentimiento de la individualidad es excesivo y desbordante. La individualidad del intelectual se siente casi siempre superior a las reglas comunes. Es frecuente, en fin, en los intelectuales el desdén por la política. La política les parece una actividad de burócratas y de rábulas. Olvidan que así es tal vez en los periodos quietos de la historia, pero no en los periodos revolucionarios, agitados, grávidos, en que se gesta un nuevo estado social y una nueva forma política. En estos periodos la política deja de ser oficio de una rutinaria casta profesional. En estos periodos la política rebasa los niveles vulgares e invade y domina todos los ámbitos de la vida de la humanidad[101].

Las mentes sensibles y creativas no eran indiferentes a esas transformaciones, sencillamente porque «la política es la vida». En tiempos como esos, concluía Mariátegui, la proclamación de una suerte de rechazo estético de la política era una pose que enmascaraba una mente conservadora.

Según el historiador Cedric Robinson, el nacionalismo apareció en el Caribe a comienzos del siglo XX en el seno de una *intelligentsia* negra que se situaba entre la inmensa mayoría de la población –los descendientes de esclavos– y la minoría gobernante de la burguesía blanca[102]. Se trataba de una *intelligentsia* marginada, a la vez excluida de la sociedad blanca y apartada de sus propias raíces culturales. Educados en instituciones coloniales y moldeados por la literatura y los valores occidentales, sus representantes tomaron, a través del rechazo del dogma de la asimilación, el camino de la liberación nacional. El primer paso hacia un anticolonialismo radical era la visita a Londres, París o Nueva York, donde descubrieron el panafricanismo y elaboraron la idea de la identidad negra. En 1963, C. L. R. James sintetizó de la siguiente manera la trayectoria de su generación: «El primer paso hacia la libertad era viajar al extranjero. Antes de que pudieran verse como un pueblo libre e independiente, debían sacarse de la cabeza el estigma de que todo lo africano era intrínsecamente inferior y degradado. El camino a la identidad nacional antillana pasaba por África»[103].

Figura 4.21. C. L. R. James en 1939.

Ese fue el camino seguido por dos jóvenes intelectuales de Trinidad: George Padmore, que a mediados de los años veinte emigró a Estados Unidos, donde se incorporó al Partido Comunista, y el propio James, que en 1934, en Londres, adhirió al marxismo. Un año después, ambos estaban profundamente involucrados en la campaña internacional contra la guerra en Etiopía. James sostuvo que se había hecho marxista tras leer la *Historia de la Revolución Rusa* (1932), de Trotski, y *La decadencia de Occidente* (1918), de Oswald Spengler[104]. En tanto que el manifiesto del conservadurismo alemán escrito por este último describía el agotamiento de la civilización burguesa, un «organismo» que había completado su ciclo vital y cuyas agonías de la época generaban una atmósfera apocalíptica, el relato de Trotski sobre la Revolución de Octubre anunciaba una era de liberación. En París, Aimé Césaire, un estudiante de Martinica, creaba con el poeta senegalés Léopold Sédar Senghor el movimiento de la negritud. Césaire estaba cerca del surrealismo y era miembro del Partido Comunista francés. En 1935, fundó la revista *L'Étudiant noir,* en la cual publicó una crítica radical del «asimilacionismo» y reivindicó su identidad negra como una forma de orgullo racial. «Servidumbre y asimilación se asemejan una a otra», escribió: ambas eran «formas de pasividad» a las que él oponía el camino de la «emancipación», que significaba «acción y creación»[105]. La identidad negra también significaba el redescubrimiento de una tradición olvidada o bloqueada de luchas de liberación. En 1938, James publicó *Los jacobinos negros,* un libro que reconstruye e interpreta la Revolución Haitiana: «La transformación de los esclavos, que temblaban de a cientos frente a un solo hombre blanco, en un pueblo capaz de organizarse y derrotar a las poderosas naciones de su época»[106].

Las tres banderas de la revolución colonial mencionadas por Benedict Anderson –socialismo, antimperialismo y liberación nacional– no podían estar permanentemente entrelazadas. En ocasiones, su coexistencia era una fuente de tensiones y conflictos. Si se consideran estas potenciales antinomias, una tipología de los intelectuales revolucionarios del Sur podría incluir tres grupos diferentes: cosmopolitas arraigados, revolucionarios telúricos e internacionalistas sin raíces. Estas tendencias son, desde luego, «tipos ideales» que podrían muy bien mezclarse dentro de un único movimiento e incluso constituir diferentes etapas en la trayectoria existencial y política de un mismo intelectual revolucionario. Hay muchos ejemplos de esta compleja dialéctica entre internacionalismo y nacionalismo, lo universal y lo particular.

Acuñado por Mitchell Cohen, el concepto de «cosmopolitismo arraigado» discierne muy bien el estatus de muchos intelectuales que participaron en diversos movimientos revolucionarios, escribieron en varias lenguas y vivieron periodos más o menos prolongados de exilio sin perder un vínculo profundo con su país natal[107]. Ho Chi Minh, por ejemplo, pasó casi treinta años en diferentes países y continentes, pero finalmente tuvo un papel

dirigente en la Revolución vietnamita. Entre 1911 y 1941 vivió en París, Nueva York, Londres, Moscú, Cantón, Shanghái, Whampoa y Hong Kong, pero tras la derrota francesa pudo regresar a Vietnam y asumir el liderazgo de la lucha armada contra la ocupación japonesa. Al cabo de unos años alcanzó el estatus de héroe nacional, mucho más allá del carisma de un estratega militar exitoso. Su itinerario sugiere que los revolucionarios cosmopolitas arraigados también pueden tener un carácter «telúrico»[108]. Según Carl Schmitt, los partisanos tienen una fuerte relación con la población y el territorio donde se desarrolla su acción política. Quieren que los alberguen y alimenten campesinos partidarios de su movimiento guerrillero o los protejan personas de las ciudades que ocultan operaciones «técnicas» de sabotaje. Los intelectuales revolucionarios no temían la exclusión, la marginalidad y el exilio, pero los rebeldes completamente desarraigados no podían dirigir un movimiento de masas o una lucha por la liberación nacional. Necesitaban un refugio donde abandonar su circulación «flotante» y tener un punto fijo en el cual desplegar su accionar.

Figura 4.22. Ho Chi Minh en el congreso de fundación del Partido Comunista francés, Tours, diciembre de 1920.

Sin embargo, al lado de estos cosmopolitas arraigados había algunos intelectuales revolucionarios que manifestaban una índole casi exclusivamente telúrica. Los ejemplos clásicos de este grupo son Stalin y Mao Tse-Tung. Antes de 1917, Stalin tenía su base en Georgia y luego permaneció

en Moscú hasta su muerte. Nunca experimentó el exilio externo y solo dejó el Imperio zarista en contadas ocasiones, para asistir a las conferencias del Partido Bolchevique en Europa Occidental. En 1913 pasó un mes en Viena, donde escribió un ensayo sobre el marxismo y la cuestión nacional con la ayuda de Bujarin, que le proporcionó algunas fuentes fundamentales. No hablaba ningún idioma extranjero. Según muchos historiadores, su disposición «telúrica» y anticosmopolita –un rasgo que en los años treinta se convirtió en una forma de nacionalismo gran ruso– tuvo un papel fundamental en la elaboración de su teoría del «socialismo en un solo país», que remplazó la estrategia de la revolución mundial sostenida por la Comintern. Orlando Figes sugiere que esa nueva visión disfrutó de gran apoyo en la segunda generación de intelectuales, ejecutivos y administradores que se habían incorporado al Partido Bolchevique en 1917, mientras que el cosmopolitismo era un rasgo compartido por la generación que hizo la revolución y fue finalmente exterminada durante los Procesos de Moscú y en los gulags[109].

El otro gran ejemplo de pensador revolucionario «telúrico» es Mao Tse-Tung, cuya familiaridad con un país tan grande y diverso como China contrasta con su falta casi total de conocimiento directo de Occidente o del resto de Asia. Esta peculiaridad también lo distingue de muchos otros dirigentes del comunismo chino, que habían estudiado en Japón y Europa Occidental o pasado periodos de entrenamiento ideológico y militar en Moscú. Fue Mao quien, al reflexionar estratégicamente sobre las derrotas de las revoluciones urbanas de mediados de los años veinte, decidió en primer lugar crear una república soviética en Jiangxi (1929-1934) y luego organizar la épica Larga Marcha (1934-1935), que permitió a los comunistas preservar su organización militar y estableció las premisas tanto de la lucha antijaponesa como de la revolución de 1949. Esa retirada al campo, que en un comienzo se había concebido como una medida temporaria luego del trágico fracaso de los levantamientos urbanos de 1925-1927, se convirtió en una reorientación estratégica hacia una revolución campesina. Ese fue el «meollo» de la discrepancia entre comunistas rusos y chinos. Los bolcheviques, señala Schmitt al citar a la exlíder del KPD, Ruth Fischer, eran «conducidos por un grupo de teóricos, la mayoría de los cuales eran emigrantes»[110]. El Partido Comunista chino se había fundado, sin duda, en un medio urbano intelectual y proletario, pero prevaleció al inscribir su teoría y su acción en el campesinado. Vale la pena citar las observaciones de un analista perspicaz como Isaac Deutscher sobre las peculiaridades del maoísmo:

> Si bien vacilamos en decirlo, lo cierto es que la Revolución China, que en su alcance es la más grande de todas las revoluciones de la historia, se desarrolló bajo la conducción del más provinciano e «insular» de todos los partidos revolucionarios. Esta paradoja pone de relieve con la mayor agudeza el poder inherente a la propia revolución[111].

Los revolucionarios telúricos y cosmopolitas no estaban necesariamente en

las antípodas: la procesión simbólica de una columna de soldados montados del ejército zapatista en los funerales de León Trotski en la ciudad de México, en 1940, da una representación visual de su virtual alianza. Pero había también un tercer grupo que tenía sus propias peculiaridades y distaba de ser desdeñable en un siglo de guerras y revoluciones: el de los «cosmopolitas desarraigados». Utilizada de manera peyorativa tanto por el estalinismo como por el fascismo –que le daba una connotación claramente xenófoba y antisemita–, esta etiqueta designaba no obstante un conjunto realmente existente.

La trayectoria de Manabendra N. Roy es paralela a la de Ho Chi Minh, pero sus resultados son muy diferentes. Entre 1914 y 1931, Roy vivió en Kobe, Palo Alto, Nueva York, México, Moscú, Tashkent, Cantón y Berlín, pero cuando volvió a Bombay, no encontró una síntesis entre su experiencia transnacional revolucionaria y el camino de la liberación nacional india. En 1935, en la época de la guerra etíope, el anticolonialismo y el antifascismo funcionaban armoniosamente juntos. Durante la Segunda Guerra Mundial, su antifascismo llevó a Roy a postergar el objetivo de independizarse de Gran Bretaña. No se convirtió en el Ho Chi Minh indio. A lo largo de los años de guerra se lo consideró «eurófilo» e incluso se lo acusó, de manera calumniosa, de ser un «agente británico».

Figura 4.23. Manabendra Nath Roy, Moscú, 1924. Roy es reconocible en el centro de la imagen. De izquierda a derecha, también puede reconocerse a Radek, Bujarin, Lenin, Gorki, Zinóviev y Stalin.

C. L. R. James es el maravilloso historiador de los «jacobinos negros» de La Española y, después de su expulsión de Estados Unidos –durante el macartismo pasó un año en la isla Ellis, donde escribió un destacado libro sobre *Moby Dick,* el libro de Melville–, se convirtió en un inspirador del panafricanismo, pero luego de dejar Trinidad nunca encabezó un movimiento de masas. Y nunca se le otorgó un cargo universitario: antes bien, vivió en Londres como un marginal, un «cosmopolita desarraigado». El equilibrio entre el arraigo y el cosmopolitismo es complejo y a menudo inestable o transicional. Cuando las revoluciones son derrotadas, muchos intelectuales que han luchado sin descanso por décadas o bien dejan atrás su radicalismo o vuelven a su papel original y periférico como marginales. Los cosmopolitas telúricos son una rara especie dialéctica.

No hace falta adoptar un culto nacionalista de la tierra y los muertos para reconocer que un «carácter telúrico» no puede crearse artificialmente. Desde este punto de vista, es muy instructiva la trayectoria del Che Guevara. Luego de viajar de veinteañero por toda América Latina, el médico argentino se había convertido en un ardiente antimperialista tras el golpe guatemalteco de 1954 y su encuentro con Fidel Castro en la ciudad de México un año después. Guevara era un intelectual cosmopolita que decidió unirse al movimiento de liberación nacional de un país que, visto desde Buenos Aires, acaso pareciera exótico. Y no solo participó en la Revolución Cubana de 1958 sino que fue uno de sus líderes y fundió su vida con la de la isla caribeña. Rebelde romántico, bohemio, hombre de Estado y heraldo internacional del antimperialismo, también fue un pensador que volcó las lecciones de su experiencia revolucionaria en un famoso ensayo, «Guerra de guerrillas: un método» (1963). Su estrategia se fundaba en una serie de premisas estructurales: en América Latina, la pobreza endémica, la explotación masiva y el subdesarrollo económico se mezclaban con un poder oligárquico que gobernaba a través de dictaduras militares y al que era imposible derrocar por medios pacíficos. A su juicio, la guerra de guerrillas solo podía triunfar como un movimiento de masas, no por la acción de una minoría combatiente, pero también creía que los *guerrilleros*[*] mismos podían generar las condiciones objetivas para un levantamiento general que reuniera a las masas campesinas y urbanas. Esta era la teoría del llamado *«foco»*[**], según la cual un pequeño núcleo de *guerrilleros* podía «lanzar un contraataque o […] capear el vendaval»[112]. Así, Guevara no concebía la guerra partisana como una mera técnica sino más bien como una estrategia revolucionaria. Su ilusión consistió en pensar que podía producirse un incendio forestal a partir de un *foco,* una chispa encendida por un pequeño grupo de combatientes (extranjeros). En 1967, el catastrófico final de su aventura guerrillera en Bolivia, donde la CIA y las fuerzas armadas locales acosaron y deshicieron un pequeño grupo de combatientes, demostró que el Che había subestimado dramáticamente la dimensión telúrica de un movimiento revolucionario triunfante. En Bolivia, un país con una fuerte tradición de luchas obreras y urbanas dirigidas por

sindicatos y partidos políticos, las condiciones para una guerrilla campesina eran inexistentes. Por un lado, el cosmopolitismo desarraigado produjo el más poderoso ícono del martirio revolucionario, y por otro, demostró sus insuperables límites.

PARIAS CONSCIENTES

Sin duda no exhaustivo, el paisaje antes explorado bosqueja los contornos de un mapa revolucionario global –aproximado e incompleto, pero no obstante significativo– que abarca el periodo extendido desde 1848 hasta la Segunda Guerra Mundial. Pese a sus discrepancias ideológicas, este colorido ejército de rebeldes anarquistas, socialistas y comunistas comparte el odio al capitalismo, a los valores conformistas, al orden establecido, al despotismo y al Estado burgués. En su mayor parte también comparten una condición social de marginalidad originada en su exclusión del mundo académico y otras instituciones estatales, así como en su estigmatización general en la esfera pública. La mayoría de ellos se ajusta bastante bien a la definición de «paria» sugerida por Max Weber en *Economía y sociedad* (1921) y profundizada por Hannah Arendt en un famoso ensayo sobre la condición judía, escrito en 1944[113].

En su tratado sociológico, Weber utilizaba el concepto de «intelectualismo» como un sinónimo tanto de racionalización como de secularismo, un *habitus* mental y una cosmovisión opuestos a todo tipo de mitología: el intelectualismo supera la «creencia religiosa» *(Glaubensfrommigkeit),* que implica un «sacrificio del intelecto»[114]. Pero el sustantivo «intelectual», que aparece contadas veces en esa obra, casi siempre para describir figuras de la sociedad moderna como los escritores y periodistas, está a veces acompañado del adjetivo «paria». En *El judaísmo antiguo* (1917), Weber define a los judíos de la Europa premoderna como un «pueblo paria» *(Pariavolk)* –una especie de «casta» india en un mundo sin castas– que mostraba algunos rasgos peculiares: vivían en diferentes naciones con el estatus de extranjeros, mantenían una separación «ritualista» con otras personas, no se dedicaban a la agricultura debido a su carácter esencialmente urbano y practicaban una suerte de «doble moral»: una interna de su propia comunidad y otra reservada para el entorno más general[115]. En *Economía y sociedad,* los representantes del «intelectualismo paria» no tienen un estatus social sólido y no pertenecen a las jerarquías sociales establecidas; viven sin fuertes basamentos materiales y observan el mundo desde los márgenes. Entre varios ejemplos de «intelectuales parias», Weber mencionaba a los puritanos ingleses del siglo XVII, los campesinos autodidactas y la nobleza decadente en la Rusia zarista, los ideólogos anarquistas y revolucionarios de Europa Occidental y, por último, si bien no menos importantes, los intelectuales judíos de Europa Oriental y Central, sobre todo en Alemania[116].

Para Hannah Arendt, el «judaísmo paria» era una «tradición oculta» en la que incluía a Heinrich Heine, Bernard Lazare, Charles Chaplin y Franz Kafka. Le había llamado particularmente la atención Lazare, el anarquista francés defensor de Dreyfus y autor de *El muladar de Job* (escrito en la década de

1890 y publicado de manera póstuma en 1929) que describía al paria judío como un rebelde. Antes de Lazare, la palabra «paria» se había utilizado en un sentido puramente estético, literario o moral: definía a personas miserables y excluidas, objetos de compasión y lástima. En 1944, cuando vivía en Nueva York como refugiada, Arendt reformuló ese concepto al darle un fuerte y nuevo significado político: el paria se había convertido en alguien sin pertenencia nacional, un apátrida y un exilado[117]. En síntesis, una persona excluida de la ciudadanía o, como ella escribe en *Los orígenes del totalitarismo* (1951), un individuo que «no tiene derecho a tener derechos»[118]. Según Arendt, los «pueblos parias» formaban una nueva categoría de seres humanos como producto de la crisis europea tras el final de la Gran Guerra y las transformaciones geopolíticas del continente. Eran pueblos apátridas, excluidos de las naciones Estados creadas después del derrumbe de los imperios multinacionales de Europa, y los primeros candidatos a la limpieza étnica. Encarnaban así una contradicción paradójica: por un lado, eran los auténticos representantes de la «humanidad» en su significado más universal, dado que personificaban la definición abstracta de esa palabra postulada por la Ilustración, y por otro, estaban precisamente excluidos de la humanidad, cuya existencia supone derechos políticos. En una carta a Karl Jaspers, Arendt definía a los parias como individuos que, excluidos de toda comunidad política y jurídica establecida, reivindicaban valores como humanidad, amistad o solidaridad. El afecto, señalaba, es importante para las personas sin ninguna propiedad[119].

En otras palabras, para Hannah Arendt la condición de paria era *histórica* y no ontológica. El paria que acepta sus condiciones de exclusión –también sugería ella tras los pasos de Bernard Lazare– se convierte en un «paria consciente» y un rebelde. Ser paria no solo es una condición que se sufre, también puede elegirse. En el caso de los intelectuales revolucionarios, tanto los del mundo colonial y el Caribe como los judíos de Europa Oriental y Central, su condición de parias era a la vez sufrida y elegida. Era, al mismo tiempo, un estatus subalterno y una postura política conscientemente asumida. Pertenecían a una minoría estigmatizada y representaban, como vanguardia intelectual y política, a la mayoría dominada. Su exclusión del mundo académico y de la respetabilidad, su movilidad y su desclasamiento reforzados por la prisión y el exilio, eran elementos que radicalizaban su orientación política y hacían más aguda su posición epistemológica. Observaban el mundo desde los márgenes, escapando a los prejuicios culturales, políticos, mentales y hasta psicológicos de los países donde vivían. Eran «extranjeros» en el sentido dado a esta palabra por Georg Simmel –asimilaban y fusionaban diferentes culturas– y «fluctuantes» en el sentido de Karl Mannheim –privados de todo vínculo social sólido–, pero ese estatus los ayudaba a desarrollar una mirada crítica sobre la historia, la sociedad y la política[120]. Tal vez no haya sido una casualidad que jóvenes intelectuales comunistas del norte y el oeste de África, de Asia y del Caribe que vivían en

París en los años veinte decidieran publicar una revista denominada *Le Paria,* como antes mencionamos. Ese título resumía a la perfección su estatus.

le Paria 報勞働

Organe des Peuples opprimés des Colonies

Le travail forcé pour les Indigènes

Vive Pham-Boï-Chau!

Le Radical-Socialiste Violette à l'œuvre

Figura 4.24. *Le Paria,* París, 1922-1926.

ANTINTELECTUALISMO CONSERVADOR

Los rebeldes desclasados permanentemente involucrados en acciones contra el orden establecido despiertan sentimientos de desprecio y temor y hasta de odio entre los defensores de la respetabilidad burguesa. Muy pronto, los intelectuales revolucionarios se convirtieron en un blanco primordial de los pensadores e ideólogos conservadores que advertían contra el peligro público que ellos planteaban. En su mayoría, dichos pensadores e ideólogos miraban con aversión moral y repugnancia física a la *intelligentsia* revolucionaria. Una galería de citas de académicos conservadores, altos dignatarios eclesiásticos, nacionalistas, fascistas y nazis puede ser, si no placentera, sí al menos interesante y significativa.

El retrato de Blanqui esbozado por Tocqueville, un orgulloso representante de la aristocracia francesa, en un texto privado como sus *Recuerdos de la Revolución de 1848* (1851), inicia la serie con la encarnación de un genuino e intenso desagrado:

> Fue entonces cuando vi aparecer en la tribuna, a su turno, a un hombre a quien nunca volví a ver después, pero cuyo recuerdo siempre me ha llenado de horror y repugnancia. Tenía mejillas exangües y demacradas, labios blancos, una expresión enfermiza, malvada y repulsiva, una palidez sucia, la apariencia de un cadáver

> mohoso; no llevaba, en apariencia, ropa blanca alguna; una vieja levita negra se adhería a sus miembros enjutos y marchitos. Parecía haber pasado su vida en una cloaca de la que acababa de salir. Me dijeron que era Blanqui[121].

En la segunda mitad del siglo XIX, cuando el ascenso del positivismo y la aparición de nuevas ciencias sociales como la antropología criminal proporcionaron categorías analíticas que reinterpretaban las revoluciones como patologías del cuerpo social, era corriente describir a los intelectuales jacobinos, socialistas y anarquistas como «degenerados». En los escritos de Hippolyte Taine, que estudió la historia de Francia posterior a 1789 a la manera de un médico que examina un cuerpo enfermo devastado por la sífilis, los revolucionarios eran los portadores de peligrosas enfermedades que él describía con un léxico médico: cólera, tifus, malaria, alcoholismo, cáncer, *etc.*[122]. En el capítulo II vimos a las «hienas» y los «gorilas» de la Comuna de París, muy populares en la literatura política francesa de fin de siglo. Con un enfoque más matizado, Cesare Lombroso, el fundador de la antropología criminal, distinguía entre el asesino terrorista y el nihilista que lo inspiraba. El primero era sobre todo un «criminal nato», un individuo depravado que odiaba a la humanidad, carecía de valores éticos y encarnaba enfermedades como «la epilepsia y la histeria políticas». El segundo solía ser un intelectual que, a diferencia del practicante de la violencia cuya degeneración estaba escrita en su rostro y era claramente detectable por la forma de su cráneo, también podía exhibir una «fisonomía muy hermosa». Más que un «criminal nato», era un criminal político «por pasión» que revelaba formas de neurosis, fanatismo y misticismo «por herencia», al extremo de remplazar la generosidad por el martirio[123]. De tal modo, la taxonomía de Lombroso separaba a los «criminales y [revolucionarios] a medias insanos» como Louise Michel y Giovanni Passanante, el anarquista italiano que en 1878 trató de matar al rey Humberto I, de los revolucionarios que eran «criminales políticos por pasión», como Bakunin, Chernishevski y Zasúlich[124].

Figura 4.25. Auguste Blanqui, retrato hecho por su esposa, Amélie Serre, *ca.* 1835, Musée Carnavalet, París.

De manera similar, Max Nordau, un entusiasta admirador de Lombroso, pensaba que «los escritos y actos de los revolucionarios y anarquistas son atribuibles a la degeneración». Los anarquistas estaban afectados por una «ferviente filantropía» y el deseo de eliminar de la humanidad la injusticia, pero en cuanto seres «degenerados», esto es, individuos incapaces de adaptarse a las circunstancias existentes y que revelaban una «debilidad orgánica de la voluntad», su «absurda y monstruosa ignorancia de todas las relaciones reales» los empujaba al crimen[125]. En consecuencia, los intelectuales revolucionarios eran un ejemplo más de la degeneración de la

vida moderna, junto con otras manifestaciones ya visibles en las grandes ciudades de Occidente: negocios que vendían mercaderías para satisfacer deseos depravados, la difusión sin límites del tráfico de drogas y la perversión sexual, el suicidio, la locura y el asesinato debidos al ruido urbano y los bulevares invadidos de personas de género no convencional que fumaban cigarros. Los intelectuales revolucionarios eran el equivalente, en la teoría y la política, de Baudelaire, Ibsen, Oscar Wilde y Nietzsche en la literatura y la filosofía.

Figura 4.26. «Revolucionarios y criminales políticos», ilustraciones de Cesare Lombroso, *Il Delitto politico e le rivoluzioni,* 1890.

En *El agente secreto* (1907), Joseph Conrad ficcionaliza de modo ameno la imagen de la *intelligentsia* anarquista desclasada que estaba muy difundida en la opinión pública entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. El pequeño grupo de conspiradores que organizan un ataque terrorista al observatorio de Greenwich está compuesto de fanáticos, sociópatas y marginados, cuya otredad se revela en sus rasgos físicos y una conducta general que es tan espantosa como grotesca. Todos ellos pertenecen a una infraclase de estudiantes eternos, ideólogos sectarios y pensadores subversivos. Yundt, el miembro de más edad de esta congregación, es «viejo y calvo, y del mentón le cuelga blandamente un ralo y níveo mechón de la perilla». Aunque sus intervenciones son simplemente patéticas, «una extraordinaria expresión de malevolencia taimada sobrevivía en sus apagados ojos». Sus gestos recuerdan «el esfuerzo de un asesino moribundo que concentrara toda su fuerza restante para asestar una última puñalada»[126]. Ha pasado la vida entera en reuniones clandestinas y conspiraciones terroristas, pero cuando habla, «la sombra de su don maligno» aún se aferra a él «como el olor de una droga mortal en una vieja redoma de veneno»[127].

Ossipon, el autor de los panfletos del grupo, es un alto y robusto exestudiante de medicina sin título. La «cara, roja y pecosa», culmina en «una mata de pelo rubio y rizado», y unos ojos almendrados proyectan su mirada, en tanto que la nariz y la boca están «vaciadas en un molde tosco de tipo negroide». Admirador de Lombroso, se ajusta a la perfección al retrato que el criminólogo hace de los hombres «degenerados» y criminales. Durante las discusiones grupales, sus emociones acentúan «el tipo negroide de su rostro»[128]. El «Profesor» –solo se lo conoce por su apodo– nació en una familia pobre y heredó su *habitus* mental del padre, «predicador itinerante y conmovedor» de una secta cristiana. Acosado por el sueño de «destruir la fe pública en la legalidad», es un fanático y se ha especializado en hacer bombas, «la suprema garantía de su siniestra libertad»[129]. Por último, Michaelis, «apóstol de la libertad condicional», pasó varios años en la cárcel, donde desarrolló una obesidad mórbida que lo muestra «redondo como una cuba»[130].

Sin lugar a dudas, los retratos de Conrad caricaturizan el arquetipo terrorista de su tiempo, probablemente mediante la fusión de varias figuras anarquistas bien conocidas. Salvo por sus rasgos físicos, estos grotescos conspiradores recuerdan a Necháyev, a quien Bakunin describía entusiastamente como el representante de una generación de «magníficos jóvenes fanáticos, creyentes sin dioses»[131], y su proyectado ataque también podría evocar a Piotr Kropotkin o Errico Malatesta, respectivamente un científico y un estudiante de medicina, los voceros de la «propaganda a través de los hechos». Pero es significativo que, a diferencia de estos dos últimos, que tenían orígenes aristocráticos y de fortuna, Conrad prefiera hacer de sus personajes marginales de los bajos fondos de la sociedad.

Después de la Revolución Rusa, el arquetipo del intelectual revolucionario pasó del terrorista anarquista al bolchevique, el nuevo espectro que recorría Europa. En su famosa conferencia «La política como vocación» (1919), Max Weber esbozó esta última figura distinguiéndola de otros actores sociales como el burgués, el académico o el político responsable. A diferencia de estos, que encarnaban una «ética de la responsabilidad» *(Verantwortungsethik)* relacionada a la vez con la racionalidad de su profesión y la capacidad de prever las consecuencias de sus acciones, los intelectuales eran los sujetos sociales menos confiables y más impredecibles. El burgués interioriza la ética protestante del trabajo, que se basa en una forma de ascetismo terrenal orientado hacia un sistema racionalmente organizado de producción y generación de ganancias. El académico es un hombre de ciencia: su conocimiento es objetivo y axiológicamente neutral, lo cual le permite alcanzar una distancia crítica libre de toda interferencia emocional. Como el artista, el político responsable –que cumple su vocación por la política– escapa a las reglas de la racionalización y no está sujeto a un orden jerárquico, pero no ignora los intereses superiores de su país. El intelectual, por su lado, no pertenece a una clase o un «orden» *(Stand)* y no ocupa una posición estable

en la estructura de la sociedad o la economía. Mientras que las clases y los órdenes –piénsese respectivamente en la burguesía y el clero– tienen una cosmovisión coherente y sumamente desarrollada, los intelectuales están desarraigados en lo social y son fluctuantes en lo político, una condición inestable que los impulsa de manera casi natural hacia el anticonformismo y la crítica de los poderes establecidos. Resistentes y refractarios por naturaleza a todas las instituciones dirigentes, se convierten en una fuente de caos. En tiempos de agitación social y política, es probable que se incorporen a movimientos revolucionarios. En su mayoría carecen de raíces, son forasteros, emigrantes y con frecuencia periodistas. Al final de la Primera Guerra Mundial, los atraían las posturas extremas y demagógicas, estaban expuestos a pasiones contingentes y tenían una irresistible tendencia a forjar sueños mesiánicos. Así eran los bolcheviques, intelectuales románticos que, «emocionalmente ineptos para la vida cotidiana o reacios a sus exigencias», sienten de manera inevitable «hambre y sed del gran milagro revolucionario»[132]. Era esa la «excitación estéril» de «un tipo particular de intelectual», el miembro de una «casta de parias» –tanto rusos como alemanes– que había tenido un papel crucial en «el carnaval al que se honra con el orgulloso nombre de revolución»[133]. Y tal era el deplorable resultado, terminaba Weber, de una acción política fundada en una falta total de «clarividencia» *(Augenmaß)* y responsabilidad.

Combinada con el extremismo político, la demagogia producía una nueva forma de mesianismo, el sucedáneo secular de una fe sepultada por la racionalidad moderna pero todavía recordada con nostalgia, todavía anhelada. En una mención implícita de Georg Lukács y Ernst Bloch, dos jóvenes filósofos que habían sido miembros de su círculo de Heidelberg antes de la guerra y más adelante apoyaron la Revolución Rusa con un fervor coloreado de misticismo, Weber estigmatizaba la propensión de algunos «intelectuales modernos a amoblar su alma, por así decirlo, con antigüedades genuinas garantizadas». La nueva religión se llamaba bolchevismo y su profeta era León Trotski, un intelectual que, «no contento con llevar a cabo este experimento en su propia casa», deseaba exportarlo y fomentaba «una propaganda sin igual por el socialismo a lo largo y lo ancho del mundo». «Con la típica vanidad del *littérateur* ruso», enfatizaba Weber, Trotski tenía la esperanza de provocar una guerra civil en Alemania «por medio de guerras de palabras»[134]. Sus seguidores eran «intelectuales de café» que habían inventado una «política de la calle», no para presionar a los gobiernos sino, antes bien, para poner en tela de juicio el Estado mismo. Como núcleos de una esfera pública antagónica con la política parlamentaria, los cafés actuaban como imanes para una multitud de intelectuales desarraigados, así como de activistas políticos ajenos a los partidos establecidos y carentes de un estatus social sólido. Entre estos Weber incluía a los líderes del levantamiento espartaquista y la revolución bávara de 1919 –Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht y Kurt Eisner–, a quienes describía desdeñosamente como «un

puñado de dictadores callejeros»[135].

El mismo año de la conferencia de Weber en Múnich, Eugenio Pacelli, el futuro Pío xii, era nuncio papal en la capital de Baviera y enviaba sus informes al Vaticano. Uno de ellos, escrito en abril, describe a Max Levien, el agente soviético que trataba de reorganizar el poder revolucionario amenazado por los Freikorps, en términos alarmantes. El edecán de Pacelli había visitado la sede del gobierno soviético y se había sorprendido por la presencia de numerosas mujeres que parecían cómodas con sus camaradas masculinos. Eran «una banda de mujeres jóvenes de dudosa apariencia, judías como todo el resto». «La jefa de esta chusma femenina –continuaba– era la amante de Levien, una rusa joven, judía y divorciada». En cuanto al propio Levien, era particularmente horrible: «Este Levien es un hombre joven, de entre 30 y 35 años, también ruso y judío. Pálido, sucio, con ojos de drogado, voz ronca, vulgar, repulsivo, y una cara que es a la vez inteligente y ladina»[136]. Estos intelectuales marginados, sugerían las palabras de Pacelli, se ajustaban a la perfección a una imagen pornográfica de desenfreno sexual, así como a los conspiradores de *Los protocolos de los sabios de Sion*.

Diez años después, el antintelectualismo fascista combinó una tonada antisemita con otra homofóbica, al describir a los intelectuales como lo opuesto de lo varonil. «El intelectualismo –escribía Mino Maccari en *Il Selvaggio* en 1933– es una especie de inteligencia infructuosa, una inteligencia sin virilidad». Y continuaba: «Es una Internacional patológica, como la de los invertidos sexuales *[gli invertiti del sesso]* o la de los anarquistas. […] Desempeñan un papel femenino, pero en el peor sentido, porque su femineidad no implica maternidad»[137].

El antintelectualismo de los nacionalistas alemanes –en particular los nazis– era aún más fuerte que el de sus aliados italianos, dado que la forma de fascismo de estos últimos toleraba la vanguardia estética y trataba más de corromper que de perseguir a los intelectuales. Sin embargo, durante la República de Weimar, el ataque a los «intelectuales de café» era una rutina para los diarios de derecha y no tardó en convertirse en una especialidad de los ideólogos nacionalistas, un grupo multitudinario que Theodor W. Adorno llamó «intelectuales antintelectuales»[138]. La más prestigiosa de sus publicaciones, *Die Tat,* describía el bolchevismo como una «construcción artificial» erigida por un grupo de «racionalistas, teóricos e intelectuales desarraigados», de ordinario más en sintonía con las cervecerías. El gran blanco de esta propaganda era el «bolchevismo cultural» *(Kulturbolschewismus),* una peste que aquejaba a Alemania. En las publicaciones nazis de esa época, «bolcheviques», «intelectuales» y «judíos» se utilizaban como sinónimos. Los judíos eran la encarnación de un espíritu cosmopolita, racionalista y antialemán que encontraba un terreno favorable en las grandes ciudades y era peligrosamente difundido por sus agentes, los intelectuales revolucionarios. En un discurso pronunciado en Berlín frente a la Humboldt-Universität el 10 de mayo de 1933, muy poco antes de que los

estudiantes de las Juventudes Hitlerianas iniciaran el auto de fe de los libros «degenerados», Joseph Goebbels anunció solemnemente que «el tiempo del intelectualismo extremo *[überspitzen Intellektualismus]* se ha acabado»[139]. La revolución nacionalsocialista era la salvación para una Alemania que «las fuerzas de la subhumanidad *[Untermenschentums]*» habían hundido en el caos al final de la guerra al «conquistar la arena política». Habían inundado las librerías alemanas con una despreciable «literatura de asfalto», y las masivas acciones de quema de libros adoptaban un carácter purificador más que simbólico[140].

Por lo común, los nazis decían que los intelectuales tenían la mente «fría» y «sin sangre»; Goebbels estaba habituado a estigmatizar a cualquier «agitador intelectual» que hubiera encontrado su inspiración en el marxismo. «El magnífico espécimen de esta decadencia humana», aclaraba, era el judío[141]. El bolchevismo judío era una gran amenaza para la civilización occidental, toda vez que había sellado una alianza entre una ideología revolucionaria como el marxismo y el alma eslava, detrás de la cual acechaba la «subhumanidad» racial del mundo oriental: el intelectual judío –el verdadero cerebro de la Unión Soviética– era el maléfico mezclador de ese explosivo cóctel. Según Alfred Rosenberg, «el bolchevismo [era] el último producto de la combinación de un intelectualismo judío cosmopolita con un apasionado fervor religioso oriental». Y el origen de esa peligrosa ideología nihilista podía detectarse con la ayuda de la biología racial: «A fin de entender el fenómeno del bolchevismo en su contexto histórico –explicaba Rosenberg en 1935–, es preciso aceptar ante todo la idea de que los parásitos no solo existen en el mundo de la flora y la fauna sino también, para decirlo en pedestres términos científicos, en el mundo de los seres humanos»[142]. En otras palabras, el bolchevismo era la expresión ideológica del *parasitismo,* «un rasgo característico de la sangre del judío». En cuanto a Hitler, en 1933 simplemente identificaba la dictadura del proletariado con «la dictadura del intelectualismo judío» y denunciaba el «liderazgo judío e intelectual de la revolución mundial»[143].

El 28 de noviembre de 1937, Joseph Goebbels, invitado por la biblioteca del Deutsches Museum, inauguró en Múnich una exposición titulada *Der ewige Jude* [El judío eterno], que, mediante el develamiento de su contexto racial, se dedicaba a ilustrar el papel pernicioso que los judíos habían tenido históricamente en la política interna e internacional. En el salón de exposiciones, un gigantesco panel exhibía varios retratos de personalidades judías, con el socialdemócrata Rudolf Hilferding y el bolchevique Karl Radek en el centro. Bajo esos retratos, los visitantes podían admirar una máscara en vida de Werner Scholem, un diputado comunista judío del Reichstag (y hermano del historiador de la cábala, Gershom Scholem). Junto a esa máscara se exhibían moldes aumentados de sus orejas, su nariz y su boca, que se habían hecho en Dachau, el campo de concentración al que lo habían deportado. Scholem murió en Buchenwald el año siguiente. Para esta

exposición, los nazis habían exhumado la tradición de las máscaras en vida, populares a fines del siglo XIX para documentar los rasgos raciales de las poblaciones de las colonias alemanas. Sobre la de Scholem había una leyenda: «Tienen características físicas típicas» *[Sie haben typische äussere Merkmale].* Según el diario nazi *Völkischer Beobachter,* Goebbels se deleitó con esta exposición, a la que calificó de «exquisita»[144].

Figura 4.27. Salón de la exposición *Der ewige Jude,* Múnich, 1937.

Figura 4.28. Werner Scholem, *ca.* 1930.

«COMPAÑEROS DE RUTA»

No debe confundirse a los intelectuales revolucionarios con los «compañeros de ruta» del comunismo. Esta distinción, está claro, no siempre es evidente: la línea de separación entre unos y otros era estrecha y cambiante, pero de todos modos existía. La noción misma de «compañero de ruta» es bastante vaga. Aparece en *Literatura y revolución* (1924), el libro de Trotski, mencionada por primera vez como una etiqueta acuñada en los medios de la socialdemocracia alemana a fines del siglo XIX. Ahora bien, Trotski la aplicaba a una serie de jóvenes novelistas y poetas rusos que habían caído en

el torbellino de la revolución sin unirse formalmente a las filas del bolchevismo. «Entre el arte burgués, que está consumiéndose en repeticiones o silencios, y el nuevo arte que aún no ha nacido –argumentaba aquel– está creándose un arte transicional que está conectado de manera más o menos orgánica con la Revolución, sin ser al mismo tiempo el arte de la Revolución»[145]. Sus representantes, entre quienes se incluían figuras notables como Serguéi Yesenin y Boris Pilniak, aún estaban en la mitad del río que dividía a los bolcheviques comprometidos de todos los demás. Trotski hacía hincapié en que la Revolución les había fijado su horizonte y ellos lo habían aceptado, cada uno a su manera: «Pero en esas aceptaciones individuales –agregaba–, hay un rasgo común que los aparta pronunciadamente del comunismo y siempre amenaza con situarlos en oposición a él. No aprehenden la Revolución como un todo y el ideal comunista les es ajeno». En consecuencia, concluía, no eran los artistas de la revolución proletaria sino sus «compañeros de ruta» *(paputchiki)*[146]. En otras palabras, los bolcheviques los veían con simpatía y los consideraban amigos, pero no podían evitar cierta cautela. Podían compartir una parte del viaje, pero la cuestión era saber hasta dónde.

El significado actual de esa expresión, sin embargo, apareció en los años treinta y quedó definitivamente fijado durante la Guerra Fría, cuando entró a varias lenguas occidentales *(compagnons de route, compagni di strada, Mitläufer)* para indicar una amplia categoría de académicos, escritores y artistas relacionados con los partidos comunistas. Jean-Paul Sartre nunca estuvo afiliado al Partido Comunista francés –en ocasiones lo criticó–, pero compartió un «tramo del camino» con los comunistas, al igual que Picasso. No es difícil establecer la fecha de nacimiento del «compañero de ruta» comunista. Surgió cuando la Comintern abandonó la política sectaria y extremista del llamado «tercer periodo» –cuando se calificaba a la socialdemocracia de «socialfascismo»– y adoptó la estrategia de los frentes populares fundados en una alianza con los partidos socialistas y una amplia movilización contra el fascismo.

En Francia, ese viraje político se produjo luego de los hechos del 6 de febrero de 1934, cuando una manifestación de la extrema derecha amenazó con avanzar sobre el Palais Bourbon, sede del gobierno, y los choques resultantes, en la plaza de la Concorde, dejaron 14 muertos y cientos de heridos. Tras el ascenso de Hitler al poder en Alemania, el fascismo comenzó a extenderse por Europa y la izquierda francesa creó espontáneamente un frente unido entre los partidos socialista y comunista –la SFIO y el Partido Comunista francés– para evitar de tal modo las divisiones que habían favorecido el crecimiento del movimiento nazi bajo la República de Weimar. Los arquitectos de ese giro fueron tres académicos –el filósofo Alain, el físico Paul Langevin y el etnólogo Paul Rivet–, que fundaron el Comité de Vigilance des Intellectuels Antifascistes. Esta movilización llegó a su apogeo durante la guerra civil española, cuando artistas y escritores del mundo entero

fueron a España para luchar por la República[147]. En mayo de 1935, el tratado franco-soviético de asistencia mutua había reforzado el viraje hacia el Frente Popular, que ganaría las elecciones de la primavera siguiente. Bajo el liderazgo de Maurice Thorez, el PCF adhirió al principio de la «defensa nacional» reivindicando el legado del jacobinismo. En junio de 1935, se celebró en París el primer Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura, presidido por André Malraux y André Gide y con Iliá Ehrenburg como autor intelectual[148]. En el contexto de los años treinta, compartir un tramo del camino con el comunismo no implicaba necesariamente incorporarse a un movimiento revolucionario; esa decisión, antes bien, se sentía y se vivía como una necesidad ineluctable en la lucha contra el fascismo. Y la ola arrastró a académicos e intelectuales públicos a los que la Revolución de Octubre nunca había seducido. Basta con pensar en Gide y Malraux en Francia, Heinrich Mann y Lion Feuchtwanger en Alemania o representantes del liberalismo de izquierda como Harold Laski, George Bernard Shaw y Sidney Webb (primer barón Passfield y fundador de la Escuela de Economía de Londres) en el Reino Unido. En 1935, Webb y su esposa Beatrice publicaron una apología bastante vergonzosa del estalinismo –*Soviet Communism. A New Civilization?*– que celebraba los logros de la industrialización soviética. Esta era la dimensión inmoral de un compromiso general con una causa justa: el antifascismo era un *ethos* y un deber moral más que una estrategia política o un compromiso revolucionario[149]. En *Moscú 1937,* Feuchtwanger fue más allá al adherir de manera explícita a las imputaciones dictadas por el fiscal soviético, Andréi Vyshinski[150]. Pero la relación de todos ellos con la Unión Soviética –ya fuera obsequiosa o crítica, como en el caso de *Regreso de la URSS,* de André Gide[151]– era externa y no estaba atada a ninguna ayuda o restricción materiales. A diferencia de los intelectuales revolucionarios, a quienes el estalinismo ponía frente a un trágico pero simple dilema –sometimiento o persecución–, muchos «compañeros de ruta» pudieron darse el lujo de expresar en privado su escepticismo. En sus conversaciones con Walter Benjamin en Skovbostrand, Dinamarca, en 1938, Bertolt Brecht definió a la Unión Soviética como una «monarquía de trabajadores» y la comparó con un «fenómeno natural grotesco», como la aparición de «peces con cuernos u otros monstruos de las profundidades», pero públicamente siguió siendo un compañero de ruta y en 1949 se mudó a Berlín Oriental[152]. En 1929, Romain Rolland le escribió a Panait Istrati que su crítica de la Unión Soviética le había abierto los ojos, pero le rogó que no publicara su texto, que no haría sino fortalecer la reacción internacional[153]. Seis años después, viajó a Moscú para entrevistar a Stalin.

En lo fundamental, tanto los bolcheviques como sus «compañeros de ruta» eran conscientes de sus diferencias, aun cuando en público mostraran una fachada unánime. Los primeros necesitaban el apoyo de la *intelligentsia* occidental para probar que eran los heraldos del progreso y el humanismo. A diferencia de las universidades y escuelas militares destinadas a educar a una

generación de revolucionarios profesionales en una escala global, la Sociedad de Relaciones Culturales con el Exterior (VOKS) invitaba con regularidad a intelectuales extranjeros deseosos de promover la imagen de la Unión Soviética en Occidente. Sus directores, en un primer momento Olga Kámeneva –esposa de Lev Kámenev y hermana de Trotski, despedida en 1929– y luego Aleksandr Arosev, entre 1931 y 1937, habían vivido en el exilio y admiraban verdaderamente a muchos de los académicos y escritores a quienes invitaban. Su meta era construir una red de compañeros de ruta comunistas y amigos de la Unión Soviética[154]. En retrospectiva, las crónicas y testimonios entusiastas que esos ilustres visitantes daban de regreso de sus viajes no decían nada nuevo ni original acerca de la sociedad soviética, pero abren una ventana muy interesante hacia su propio mundo mental, a menudo lleno de prejuicios e incomprensión. Eran turistas en un país extranjero que en verdad no entendían.

Mientras que los bolcheviques consideraban que Rusia era un puente revolucionario entre Occidente y Oriente, muchos compañeros de ruta veían el experimento soviético a través de un benevolente prisma orientalista. A su entender, Rusia era un país atrasado, casi asiático, habitado por campesinos cuya inocencia cruel pero «infantil» tenía el encanto de los buenos salvajes, y conducido por intelectuales revolucionarios cuyo utopismo radical era el producto de ese primitivismo social. En su «Moscow Diary» (1927), Theodore Dreiser describía el carácter «exótico» de la población soviética, «una mezcla de europeos y asiáticos» que le recordaba a los «negros» de los lugares menos desarrollados de Estados Unidos[155]. En enero de 1933, tres años antes de su viaje y su ensayo crítico, célebre por la decepción que revela, André Gide expresaba en su diario un sincero apoyo al experimento soviético y deseaba «de todo corazón que [fuera] exitoso», a la vez que, con honestidad, admitía que esa extraordinaria experiencia era valedera para Rusia pero no para Occidente. No creía que «el Estado social» que los bolcheviques estaban construyendo fuera «deseable para nuestro pueblo»[156].

El ya mencionado congreso de París de 1935 decidió poner en marcha una asociación internacional cuya junta directiva integraban, además de Barbusse, Gide y Malraux, personalidades como Julien Benda, Iliá Ehrenburg, Aldous Huxley, Sinclair Lewis, Thomas Mann, Gaetano Salvemini y George Bernard Shaw. El objetivo común que unía a este variopinto grupo de escritores y ensayistas no era la revolución, sino la defensa de la cultura y la civilización. Frente al fascismo, muchos intelectuales que hasta entonces habían considerado el bolchevismo como una forma de anarquismo cuasi asiático se convirtieron de súbito en entusiastas partidarios de la URSS, una creación social y política en la que discernían una versión moderna de la Ilustración. Esos intelectuales querían reafirmar los valores del progreso, la democracia, la libertad, la igualdad y la paz[157]. ¿Cayeron ingenuamente en la trampa tendida por el totalitarismo soviético, como sugieren algunos historiadores conservadores? François Furet acierta al señalar que «gracias al antifascismo,

el comunismo había recuperado el trofeo de la democracia» y se había «reinventado como libertad por defecto» en la época del Gran Terror soviético[158], pero es preciso matizar su evaluación. Esta omite lisa y llanamente el hecho de que el antifascismo era un movimiento muy grande y heterogéneo que incluía a socialistas, liberales, trotskistas, anarquistas y hasta pensadores religiosos como Jacques Maritain, Luigi Sturzo y Paul Tillich. En la mayoría de los casos, estos admitían sus discrepancias con el comunismo y la alianza no era tan armoniosa como muchos de ellos sostenían en público. Durante la conferencia de París de 1935, el conflicto entre los intelectuales revolucionarios y el estalinismo estalló dentro de las filas de los «compañeros de ruta» cuando André Breton abogó por la libertad de Victor Serge (a quien habían deportado a un gulag soviético) y se le impidió seguir participando en la sesión tras un violento enfrentamiento con Ehrenburg (su discurso fue leído por el poeta Paul Éluard a medianoche, cuando la mayoría de los concurrentes ya se habían ido de la Maison de la Mutualité)[159].

Figura 4.29. André Breton, foto de Henri Manuel, 1927.

Figura 4.30. Victor Serge, década de 1920.

El antifascismo fue una experiencia transicional. Reunió a los múltiples herederos de la Ilustración –desde el liberalismo clásico hasta el marxismo revolucionario– en un frente común contra las fuerzas del irracionalismo, el antihumanismo, el vitalismo, el racismo, el antisemitismo, el autoritarismo y el nacionalismo. Cuando la Europa fascista se mostró como la consumación de la prolongada trayectoria de una contrarrevolución que se extendía desde 1789 hasta Hitler, la idea de Mathiez de una continuidad histórica que vinculaba al jacobinismo con el bolchevismo recibió un amplio respaldo. Las dos almas antagónicas de la Ilustración se separarían después de 1945, cuando el frente unido ya era inútil. El comunismo soviético y la democracia liberal podían compartir un tramo del camino: esa fue la premisa de la aparición de los compañeros de ruta, pero también del enfrentamiento entre estos y los intelectuales revolucionarios. En ese aspecto, los escritores democráticos que apoyaban a la Unión Soviética podían tener incluso un papel decisivo como intermediarios entre los comunistas herejes y los comunistas ortodoxos, tal como ocurrió en 1935, cuando Gide y Malraux intercedieron por la liberación

de Serge. Esta alianza antifascista duró al menos hasta el estallido de la Guerra Fría, con una breve pero traumática interrupción entre 1939 y 1941, los años del pacto germano-soviético, que muchos intelectuales denunciaron como una traición.

LAS ALEGORÍAS DE THOMAS MANN

Hay una obra maestra literaria que presagió de manera asombrosa este encuentro conflictivo pero mutuamente aceptado entre intelectuales revolucionarios y «compañeros de ruta» del comunismo o, para decirlo de otro modo, este compromiso temporario entre la revolución y la democracia liberal, el mesianismo y el racionalismo, los levantamientos emancipatorios y el progreso lineal. Se trata, desde luego, de *La montaña mágica* (1924), la novela de Thomas Mann. Entre los personajes de la pequeña comunidad de hombres enfermos que, en vísperas de la Gran Guerra, frecuentan el sanatorio de Davos, en las montañas suizas, encontramos a Naphta, una fascinante simbolización del intelectual judío anarcocomunista, y a Settembrini, el arquetípico *Zivilisationsliterat,* que defiende de manera intransigente los principios del racionalismo. Ambos discrepan obstinadamente en casi todo, pero son buenos amigos. Naphta es una intrigante figura del extranjero, un hombre marginal, judío de Volinia, en Europa Oriental. Su padre era un carnicero ritual, para quien la matanza de animales –Naphta se había familiarizado con el espectáculo de la sangre ya de niño– era el cumplimiento de un deber religioso. Asesinado durante un pogromo, Naphta lo recuerda con afecto. Settembrini es una caricatura del iluminista. Italiano, heredero del *Risorgimento,* cree en el progreso, la democracia y los derechos del hombre. Como todos los pensadores democráticos del siglo XIX, considera que el progreso, en los aspectos social, económico, tecnológico y moral, constituye un proceso único y entrelazado. El progreso es la ley de la historia y su victoria es ineluctable.

Naphta es un paria. Aunque de origen judío, se convirtió al catolicismo y estudió en un colegio jesuita. Es un romántico, un conservador y un revolucionario al mismo tiempo, un apologista de la teocracia y la Edad Media y un propagandista del bolchevismo y la revolución internacional. Sus argumentos parecen los de un conservador radical, hasta que adopta repentinamente una postura comunista. Su ideal de comunismo se sitúa en el pasado, como una forma de sociedad sin clases, sin Estado, comunitaria e igualitaria. Mann lo describe de este modo:

> Era un hombre bajo, muy delgado, sin sombra de barba y tan feo –de ser mordaces, podríamos decir: casi corrosivamente feo– que los primos se sintieron sorprendidos. De algún modo, todo en él era sarcástico: la nariz aquilina que dominaba el rostro; la boca pequeña y fruncida; los ojos de un gris claro detrás de las gruesas lentes del liviano armazón de sus anteojos, y hasta el estudiado silencio, del

cual se desprendía con claridad que sus palabras serían sarcásticas y lógicas[160].

Naphta es una figura ambigua del rebelde apocalíptico. Varios estudiosos sugieren que su retrato se inspiró en Ernst Bloch o Georg Lukács, alemán el primero, húngaro el segundo, dos jóvenes intelectuales judíos a quienes Thomas Mann habían conocido antes de la guerra[161]. En esa época, ambos se orientaban hacia el anticapitalismo romántico y las esperanzas mesiánicas: Lukács llegó a ser comisario del pueblo de cultura durante la República Soviética Húngara de Bela Kun, en 1919, en tanto que Bloch había dedicado muchas páginas a la Edad Media en *Geist der Utopia* [Espíritu de la utopía] (1918). En cuanto a Settembrini, es una parodia del hermano de Thomas Mann, Heinrich, que encarnó en Alemania las ideas de los dreyfusistas franceses. Settembrini cree en los principios de la Ilustración; a su juicio, dos fuerzas antagónicas luchan por conquistar el mundo: el despotismo y la ley, la tiranía y la libertad, la superstición y la ciencia. Pero está profundamente convencido de que la marcha de la historia se encamina de manera inequívoca hacia la fraternidad universal basada en la alianza entre la razón, la ciencia y la ley. A pesar del anacronismo y la ingenuidad de este Voltaire contemporáneo –la novela termina con el estallido de la Gran Guerra–, Settembrini tiene algo atractivo y noble. Es un «hombre delicado de pelo castaño y un bigote negro atusado en sus extremos», que usa «pantalones a cuadros de color pastel» y «una chaqueta cruzada de solapas anchas» de «vuelo demasiado largo», mientras que su cuello duro está «rugoso a causa de muchos lavados». Su condición social es sin duda modesta, pero sus gestos son elegantes y su voz, «precisa y melodiosa»; habla un perfecto alemán con acento italiano. Cuando se detiene, adopta «una grácil pose» al «apoyarse en el bastón y cruzar los tobillos»[162]. Si bien usa ropa de segunda mano y pasada de moda, sus interlocutores comprenden de inmediato que tienen frente a ellos a un caballero. Su rostro es una extraña «mezcla de desaseo y encanto»[163].

Figura 4.31. Ernst Bloch, *ca.* 1920.

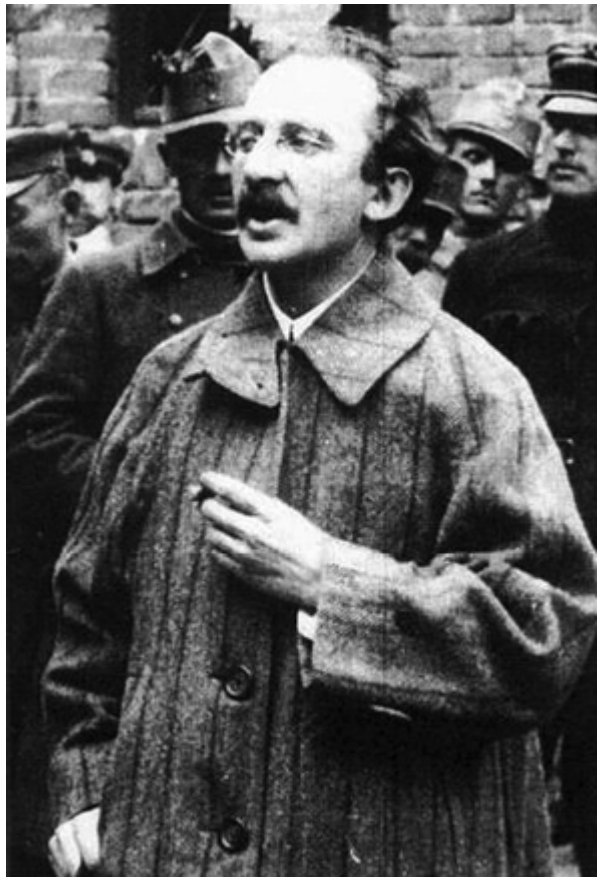


Figura 4.32. Georg Lukács como comisario del pueblo de la República Soviética Húngara en 1919.

En «Geist und Tat» [Espíritu y acción] (1911), Heinrich Mann había convocado a escritores y académicos a intervenir en público para defender los derechos del hombre y democratizar la Alemania imperial. En los años treinta, como señalamos antes, se convirtió en un «compañero de ruta» de la Unión Soviética, sobre todo después de publicar su ensayo *El odio* (1933)[164]. Thomas Mann, que había sido una voz de la «revolución conservadora» en sus *Consideraciones de un apolítico* (1918), se unió a su hermano en la década de 1930 y se transformó así en un *Zivilisationsliterat*. Frente al fascismo, aun Naphta y Settembrini podían compartir un tramo del camino.

INTELECTUALES DE LA COMINTERN

Entre las muchas razones que hicieron de la Revolución de Octubre un giro copernicano en la historia intelectual, se destaca una: con el nacimiento de la Unión Soviética, los rebeldes parias de todos los continentes encontraron un hogar. Para muchos de ellos fue, una vez más, un refugio precario, una experiencia transicional y una terrible desilusión; para otros se convirtió en una poderosa ancla y hasta una residencia permanente. Para todos, significó un cambio existencial. En primer lugar, afectó profundamente su estatus material. En lo que antes había sido el antiguo Imperio zarista, una generación de exilados intelectuales proscriptos y perseguidos se tornó de improviso en la élite política, económica, administrativa, cultural y hasta militar de un nuevo Estado que había sido preciso forjar en medio de una guerra civil. Apenas unos meses antes de asumir como presidente del primer gobierno soviético, Lenin era un exilado en Zúrich. Un año antes de encabezar la delegación soviética que negoció el tratado de paz con Alemania en Brest-Litovsk, Trotski estaba en Nueva York, donde escribía para las publicaciones socialistas de los emigrados rusos, y Karl Radek escapaba de la policía austríaca que lo perseguía debido a su propaganda antibélica. Gueorgui Chicherin, que remplazó a Trotski a la cabeza del Comisariado de Relaciones Exteriores, había sabido de la Revolución Rusa en una prisión de Londres, donde cumplía una condena por su condición de activista contrario a la guerra, mientras que Lev Kámenev, vicepresidente de Lenin en el gobierno soviético, se había liberado de su exilio siberiano gracias a la Revolución de Febrero. En Hungría, Bela Kun pasó directamente de estar preso a encabezar la República Soviética. Sería fácil seguir con la lista. Para los intelectuales que se habían incorporado a los partidos comunistas, Moscú se convirtió en la nueva capital mundial. En ella encontraban apoyo material, tenían discusiones estratégicas y conocían a representantes de movimientos revolucionarios de todos los continentes. Parias en sus propios países, establecieron un vínculo orgánico con un aparato político y una institución estatal que varios anarquistas consideraron aún más autoritaria que el comunismo de Marx tal como lo criticaba Bakunin en la década de 1870. En cierto modo, no sería erróneo decir que los bolcheviques –tras los pasos de sus predecesores franceses– pusieron en el poder a una suerte de «rey filósofo» colectivo, que rápidamente comprendió que, en vez de instituir una *polis* ideal, tenía que combatir por su supervivencia. Hay algo paradójico en esa nueva dependencia: desde fines del siglo XVIII, los filósofos y *hommes de lettres* habían luchado por emanciparse –material, ideológica y psicológicamente– del patrocinio de las cortes aristocráticas; en el siglo XX, sus herederos más radicales aceptaron someterse a una nueva corte que ellos mismos habían ayudado a construir. Y al igual que un siglo antes, en los albores del

capitalismo moderno, quienes no aceptaron esa dependencia encontraron algunos espacios de libertad en los bordes de una esfera pública reificada y en la industria cultural de los países burgueses. Los salvó la «república mundial de las letras».

Así, muchos intelectuales marginales se convirtieron en «revolucionarios profesionales», con un ingreso regular, y algunos pasaron a ser *apparatchiks*. Anatoli Lunacharski, el ministro de Educación, que en 1917 vivía precariamente en Suiza luego de su expulsión de Francia, ejemplifica esa metamorfosis. Esta implicó sin duda una mejora significativa de sus condiciones materiales y, por supuesto, una espectacular inversión de su estatus simbólico, pero el cambio no se ajusta a la dicotomía canónica entre marginales y establecidos[165]. En primer lugar, porque casi no había marginales en contraposición con los cuales los recién establecidos pudieran autoidentificarse, y segundo, porque la «ley de hierro de la oligarquía» aparecería más adelante, bajo la forma de lo que Christian Rakovski, un diplomático bolchevique (y antiguo huésped de las prisiones rumanas), llamó «los peligros profesionales del poder»[166]. Y aun en los años treinta, un momento en que las jerarquías sociales se habían restaurado y los altos funcionarios de la Unión Soviética disfrutaban de privilegios reales, esas ventajas seguían siendo bastante relativas cuando se las compara con las del mundo capitalista. En los años veinte, los funcionarios de alto nivel del gobierno soviético vivían en hoteles y antiguos palacios aristocráticos convertidos en residencias colectivas: un dispositivo de transición en una época de expectativas igualitarias que postulaban la muerte de la domesticidad[167]. Las cosas cambiaron en las décadas siguientes. Según Yuri Slezkine, que ha investigado extensamente la vida de los residentes de la «casa de gobierno» –un macizo edificio de diez pisos en el corazón de Moscú con quinientos apartamentos reservados para la nomenklatura a partir de 1931–, los niveles de vida de la mayoría de ellos eran decididamente modestos. En una carta escrita en 1936 durante sus viajes por los Países Bajos, Nikolái Bujarin, un exministro soviético, expresaba su asombro ante el lujo de las casas holandesas, un nivel de vida que jamás había conocido en Rusia –«todas las habitaciones son grandes y espaciosas y hay mucho lugar de guardado»–, y los hoteles: «Nos han alojado en un fantástico hotel. Nunca viví en un hotel como este»[168].

Con todo, el ingreso al partido significaba indiscutiblemente un «cambio de vida», según el testimonio de Eric Hobsbawm. Este cita al dirigente comunista italiano Giorgio Amendola, autor de una bella autobiografía titulada *Una scelta di vita* [Una elección de vida][169], elección que no le aportó ninguna comodidad en absoluto. Era antes bien la opción por una vida de sacrificio y restricción, en la cual las libertades bohemias y el comportamiento inconformista coexistían con la disciplina y una forma rigurosa de «ascetismo mundano», pero también podían, muy a menudo, ser remplazados por estas[170]. El verdadero comunista no era muy diferente del

revolucionario ruso decimonónico descripto por Hans Magnus Enzensberger como «más puritano que epicúreo», y que «llevaba una vida en extremo estricta, consciente, escrupulosa y maravillosamente modesta»[171]. Para la mayoría de los hombres y las mujeres, la aceptación de esa opción implicaba algo más que renunciar a una carrera académica o una profesión respetable: implicaba renunciar a una vida familiar. Las reglas morales de estos «profesionales de la revolución» eran, en no pocos aspectos, mucho más estrictas y represivas que las de la sociedad burguesa a la que se oponían: muchas mujeres enviadas al extranjero en una misión política podían verse separadas durante varios años de sus hijos pequeños. Este patrón de conducta transformaba a quienes eran ajenos al mundo burgués en plenos iniciados de un comunismo –ya se tratara del partido o de la Comintern– que tenía muchas de las características de una «institución total».

Pero esta era un tipo peculiar de institución total «abierta», ya que «tanto la entrada como la salida eran voluntarias», y donde el sometimiento a un poder superior implicaba un conjunto de reglas internalizadas y una «tecnología del yo» específica[172]. Como explican muchos excomunistas, el Partido Comunista (PC) era para sus afiliados una especie de «contrasociedad», una mezcla de escuela, iglesia, tribunal, cuartel y, para los «profesionales revolucionarios»[173], corporación internacional. El PC, escribe Edgar Morin en su autobiografía, manejaba un «universo jerárquico tan extraordinario y sagrado como el de la Iglesia católica, con sus rituales, fiestas, fervores, males, costumbres, hipocresías y secretos»[174]. El PC tenía revistas, diarios y editoriales para educar a sus miembros, así como sus propias escuelas (la Unión Soviética creó varias universidades para comunistas extranjeros, en particular la Escuela Internacional Lenin de Moscú). Su ideología cimentaba una comunidad de creyentes reunidos alrededor de los dogmas de una doctrina –el marxismo-leninismo– supervisada por una clerecía ortodoxa, que también administraba justicia por medio de una ley de hierro. Como soldados de un ejército revolucionario, los activistas comunistas se sometían a un sistema jerárquico que implicaba disciplina y, cuando correspondía, severas sanciones. En *Historia y conciencia de clase* (1923), Lukács definía la disciplina, mucho más allá de sus aspectos técnicos y prácticos, como una síntesis dialéctica entre libertad y solidaridad realizada por la organización revolucionaria: «La disciplina del Partido Comunista, la absorción incondicional de la personalidad total en la praxis del movimiento, era la única manera posible de producir una auténtica libertad»[175]. Lewis A. Coser definió el bolchevismo como una secta religiosa en el sentido sociológico de Max Weber: una *«ecclesia pura»* que actuaba como «un cuerpo exclusivo de intérpretes religiosos especiales»[176]. Si se considera la vida de intelectuales revolucionarios como Willi Münzenberg –el organizador errante de la propaganda de la Comintern–, Félix Dzherzhinski –el inflexible jefe de la Cheka– o Larissa Reissner –a quien Trotski describió como una «diosa olímpica» que «combinaba una mente sutil e irónica con el coraje de

un guerrero»–, cabría concluir que, por irónico que parezca, coincidían más bien con el perfil de los nihilistas trazado por Necháyev en 1869: «El revolucionario es un hombre perdido; carece de causa o intereses propios, no tiene sentimientos, hábitos, pertenencias, y ni siquiera un nombre. En él, todo lo absorbe un interés único y exclusivo, un único pensamiento, una única pasión: la revolución»[177].

Y el comunismo se convirtió en una institución transnacional cuyo cerebro, desde Moscú, organizaba misiones en el mundo entero. Pero a diferencia de lo que sucedía en los años veinte, cuando el internacionalismo implicaba la coordinación de las luchas de liberación, en la década siguiente significó en gran medida la defensa de la Unión Soviética y la subordinación del accionar de todos los partidos comunistas a los intereses prioritarios de la política exterior soviética.

Al preguntarse sobre las consecuencias de una posible afiliación al Partido Comunista, en enero de 1927 –cuando se reunió en Moscú con las autoridades de instituciones culturales soviéticas, mientras visitaba diariamente a su adorada Asja Lācis, que trabajaba para el teatro soviético–, Walter Benjamin evaluó los pros y los contras de una decisión que pondría fin a su «situación de incógnito ilegal entre los autores burgueses». Y si bien no excluía esa opción, era consciente de los obstáculos que crearía a su investigación y su independencia intelectual. Por un lado, significaba «una posición sólida, un mandato, aunque solo [fuera] por implicación», y un «contacto organizado y garantizado con otras personas»; por otro, también conllevaba «la renuncia a la independencia privada» y «la capacidad de proyectar nuestros propios pensamientos en algo así como un campo preestablecido de fuerzas»[178]. En definitiva, no se afilió al KPD, así como nunca consideró seriamente la opción de aprender hebreo y reunirse con su amigo Gershom Scholem en Jerusalén.

Este microcosmos existencial no era el resultado natural de la teoría marxista o de las obsesiones conspirativas de Lenin, aun cuando el centralismo bolchevique tenía obviamente un papel en la construcción de un sistema tan terrible. No era el producto de una ideología maligna, según las fantasías de una tendencia académica anticomunista que recuerda el mito antisemita de un complot judío internacional. Fue el resultado final de la militarización de una revolución que luchaba por sobrevivir y construir la Unión Soviética como un actor eficaz en medio de una guerra civil internacional. Como Saturno, las revoluciones devoran a sus hijos, y los intelectuales tuvieron un lugar de privilegio entre las víctimas del estalinismo.

Ni falta hace decir que, para una generación de intelectuales que habían adoptado el marxismo como una teoría revolucionaria, esta transformación provocó un abrumador empobrecimiento espiritual. Tal como nos recuerda Hobsbawm en su autobiografía, en los años treinta el marxismo se convirtió rápidamente en «materialismo dialéctico y materialismo histórico», es decir, un «conjunto de «simplificaciones pedagógicas» que hicieron de él una cosmovisión «científica» en «un sentido bastante decimonónico»[179]. En los

años de entreguerras, el marxismo occidental (Gramsci, Lukács, Korsch y la Escuela de Frankfurt), así como las formas más creativas de marxismo anticolonial (C. L. R. James o Mao Tse-Tung), se desarrollaron al margen del control de la Comintern y la Unión Soviética. Con muy pocas excepciones –Lukács es la más notable–, los intelectuales creativos no podían pensar en el marco de las estructuras absorbentes de esas instituciones «totales». En los años treinta, los caminos de la mayoría de los intelectuales revolucionarios se dividieron dramáticamente: algunos aceptaron el estalinismo, otros adoptaron una forma de comunismo hereje, un tercer grupo decidió mantenerse al margen del PC para preservar su independencia de pensamiento y algunos se convirtieron en anticomunistas (una primera ola en 1939, luego del pacto germano-soviético, y una segunda, mucho más grande, con la Guerra Fría). En cuanto a los intelectuales revolucionarios rusos y de Europa Oriental, la mayoría murió entre 1936 y 1938, víctimas de las purgas. Entre 1936 y 1941, Stalin mató a seis de los ocho integrantes del primer politburó del Partido Bolchevique creado en 1917: Lev Kámenev, Nikolái Krestinski, León Trotski, Grigori Zinóviev, Andréi Búbnov y Grigori Sokólnikov; solo Lenin y él mismo tuvieron una muerte natural.

En la década de 1930, los Procesos de Moscú fueron un reflejo estremecedor de las tendencias en conflicto y los dilemas morales que desgarraron a toda una generación de bolcheviques y, de manera indirecta, de intelectuales revolucionarios en una escala global. En la defensa de un ideal comunista que trascendía los intereses individuales, su compromiso moral estaba bajo la amenaza permanente de dos derivas distintas. La primera era el extremismo ético, que postulaba valores absolutos en nombre de los cuales cualquier consecuencia social, política y hasta humana podía considerarse como menor y aceptable y cualquier compromiso como una traición y una forma despreciable de realpolitik[180]. Bakunin y Necháyev habían fijado sus reglas en una suerte de ley revolucionaria:

> Duro consigo mismo, [el revolucionario] también debe serlo con los otros. En él, todas las emociones tiernas y afeminadas del parentesco, la amistad, el amor, la gratitud y hasta el honor deben sofocarse por obra de una pasión fría y excluyente por la causa revolucionaria. Para él solo existen un deleite, un consuelo, una recompensa y una gratificación: el éxito de la revolución. Día y noche, no debe tener sino un pensamiento, una meta: la destrucción inmisericorde. En la búsqueda despiadada e incansable de esa meta, debe estar preparado tanto para morir como para destruir con sus propias manos todo lo que se interponga en el camino de su consumación[181].

La segunda deriva era una forma de autoalienación con respecto a un partido visto como la encarnación de la ética revolucionaria. Después de 1917, esta tendencia prevaleció y avasalló cada vez más cualquier ámbito de autonomía individual. Según Lukács, «la verdadera fortaleza del Partido es moral»[182]. El aterrador espectáculo de los procesos de Moscú, en los que una generación de intelectuales revolucionarios brillantes, valiosos, generosos

y a menudo valientes «confesaron» los más terribles delitos imaginarios y se autocalificaron de traidores, echa luz no solo sobre la destrucción de la ética comunista por el estalinismo, sino también sobre las consecuencias extremas de una peligrosa teoría filosófica y política que consideraba al Partido Comunista como la encarnación misma de la ética. Enfrentados a los trágicos resultados de esta práctica de autoalienación, varios comunistas redescubrieron las virtudes del humanismo radical. En la autobiografía de Victor Serge podemos leer lo siguiente:

> Defensa del Hombre. Respeto por el Hombre. Es preciso dar al Hombre sus derechos, su seguridad, su valor. Sin ellos, no hay socialismo. Sin ellos, todo es falso, ruinoso e infecto. Me refiero al hombre, quien sea, aunque se trate del peor de los hombres, el «enemigo de clase», hijo o nieto de un burgués; no me importa. Jamás hay que olvidar que un ser humano es un ser humano. Todos los días, en todas partes, ante mi vista, se lo olvida, y esto es lo más repulsivo y antisocialista que pueda suceder[183].

CONCLUSIÓN: UN TIPO IDEAL

A lo largo de un siglo y medio, el tipo del intelectual revolucionario sufrió muchos cambios debido a su constante oscilación entre la bohemia y el partidismo. Por eso, convenientemente revisada, la definición del «partisano» que propone Carl Schmitt podría ayudar a elaborar su retrato, aun cuando este sea de manera inevitable un tipo ideal aproximado e insatisfactorio. Su *Teoría del partisano* (1963) no aborda la cuestión de la *intelligentsia,* pero analiza en detalle los escritos de varios pensadores e incluye explícitamente en su escrutinio las revoluciones, al mencionar «la guerra civil como una lucha de clases», una situación en la cual el principal objetivo de los rebeldes es «la eliminación del gobierno del Estado enemigo»[184]. En otras palabras, la guerra partisana es un conflicto en el que el núcleo de lo político –el choque absoluto entre amigo y enemigo– encuentra su más completa expresión, exactamente análoga a la confrontación entre revolución y contrarrevolución. De manera significativa, el ensayo de Schmitt también se refiere a Lenin como el arquetipo del «revolucionario profesional» que establece la «alianza de la filosofía con el partisano»[185].

Los partisanos aparecen durante una guerra civil, un conflicto anómico que no respeta regla alguna y en el cual se dejan de lado las leyes de la guerra y los combatientes tratan de aniquilarse unos a otros. Cuando son capturados, no esperan que se los trate como prisioneros militares: tal vez se los ejecute como criminales. La guerra partisana expresa con claridad el conflicto entre legalidad y legitimidad: para el poder legal, los oponentes son bandoleros y criminales; para los partisanos, la autoridad legal ha perdido toda legitimidad y sencillamente usurpa el poder. En una guerra civil, los beligerantes no se consideran unos a otros como adversarios legítimos, sino más bien como

enemigos irreductibles: el *inimicus* remplaza al *iustus hostis*. Los intelectuales revolucionarios no buscan llegar a un acuerdo o reglamentar relaciones pacíficas con el capitalismo: lo que quieren es destruirlo. Si negocian tratados de paz o treguas –como hicieron los bolcheviques en Brest-Litovsk–, solo se trata de un paso en una guerra a largo plazo. Y aun muchos artistas de vanguardia –lo vimos en el capítulo II, al considerar la guerra de guerrillas de Diego Rivera contra el patrocinio capitalista– se describen como partisanos estéticos.

Así, un retrato del intelectual revolucionario debería sintetizar algunos rasgos esenciales pero no siempre coexistentes y en ocasiones conflictivos: un intenso compromiso ideológico y político, un *ethos* anticapitalista, una condición fluctuante del desclasamiento bohemio y un comportamiento cosmopolita a menudo combinado con un carácter telúrico. Querría describir con mayor detalle cada uno de estos rasgos.

Compromiso ideológico. Los intelectuales revolucionarios elaboraron ideas críticas para una transformación radical de la sociedad y el derrocamiento del Estado. Se ocupaban de diferentes ramas del conocimiento –de la economía a la política, de la filosofía y la historia a la estética–, pero no eran «pensadores libres» ni escritores inconformistas aislados, dado que sus ideas estaban conscientemente comprometidas con un proyecto político de liberación: anarquismo, socialismo, comunismo; género, emancipación racial o nacional.

Utopismo. Ese compromiso ideológico y político tenía una fuerte dimensión utópica que podía transformar sus movimientos en comunidades mesiánicas. El pensamiento crítico proponía argumentos para la construcción de una sociedad alternativa y alimentaba una imaginación proyectada hacia el futuro. Esta deriva utópica también coloreaba su enfoque del pasado y propiciaba una visión de la historia como una larga marcha de luchas emancipatorias. De ese modo, los intelectuales se erigían en custodios de la tradición revolucionaria y portadores de la memoria colectiva de la rebelión.

Compromiso moral. Esta elección ideológica y política se fundaba en un *ethos* anticapitalista que podía asumir una forma o bien hedonista o bien sacrificial. Ese *ethos* fusionaba el amor libre y el «ascetismo mundano», el rechazo radical de todas las convenciones burguesas de respetabilidad y un puritanismo que identificaba la revolución con un modo monástico de vida, el comunitarismo bohemio y una condición sacrificial de disciplina y autonegación. El abismo que separaba a los oprimidos de los gobernantes coincidía con la dicotomía ética entre bien y mal, virtud y egoísmo. Una vida revolucionaria estaba en las antípodas de las costumbres establecidas y los valores dominantes, percibidos como un sistema organizado de injusticia. Representaba una relación específica entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. La ética de la convicción aceptaba –e incluso prescribía– el uso de la violencia como una herramienta de emancipación, y la ética de la responsabilidad subordinaba los intereses individuales a un interés

colectivo superior.

Marginalidad bohemia. Así como el partisano es un combatiente irregular que no pertenece a ningún ejército formal y no lleva uniforme, el intelectual revolucionario, de igual modo, no pertenecía al mundo académico, no procuraba un reconocimiento institucional y rechazaba los marcadores simbólicos de una carrera convencional. Con independencia de sus orígenes sociales, era un pensador, escritor o polemista desclasado o bohemio. Los intelectuales revolucionarios tendían a llevar una vida precaria sin ingresos regulares: a veces escribían para revistas situadas en los márgenes de la industria cultural y más frecuentemente colaboraban con las publicaciones de los movimientos socialistas y revolucionarios. En la mayoría de los casos, el sostén material que recibían de la Unión Soviética no los convertía en «establecidos». La revolución siempre atraía a todo tipo de marginales: feministas, judíos, negros, artistas y escritores de vanguardia.

Movilidad. La movilidad de los intelectuales revolucionarios seguía la circulación de las ideas vanguardistas y críticas y no un mapa académico. Su tropismo no era la evolución del mercado laboral universitario sino la dinámica de la lucha de clases. La movilidad era el producto tanto de una falta de vínculos sociales sólidos –lo que Karl Mannheim llamó el estatus «flotante» de los intelectuales *(freischwebende Intelligenz)*[186]– como de la represión estatal, que los obligaba a pasar largos periodos en el exilio. Ya elegida o sufrida, esa movilidad era una fuente de cosmopolitismo que llevaba a los intelectuales revolucionarios a pensar más allá de las fronteras nacionales.

Cosmopolitismo. Condición que distinguió a tantos intelectuales anarquistas, socialistas y comunistas desde 1848 hasta la Revolución Cubana, el cosmopolitismo se fusionaba muchas veces con un compromiso político arraigado en un contexto nacional, o era remplazado por él. El caso de Ho Chi Minh muestra que los rebeldes cosmopolitas podían revelar un profundo carácter telúrico, y la muerte de Trotski en su exilio mexicano demuestra asimismo que un bohemio transformado en el carismático jefe del Ejército Rojo podía volver a su estatus original de cosmopolita desarraigado. De Blanqui a Lenin, los doctrinarios trataron de adaptarse a uniformes incómodos que en muchos casos no se ajustaban a las trayectorias existenciales de espíritus libres apasionadamente apegados a la independencia de su pensamiento crítico. Cuenta la leyenda que en 1956, cuando los tanques soviéticos aplastaron en Budapest el gobierno de los consejos, un oficial le pidió a Georg Lukács que entregara su arma y este le tendió su pluma. El viejo filósofo revolucionario que había soportado la represión del almirante Horthy y los procesos de Moscú había mantenido su sentido del humor, pero su gesto tenía un significado simbólico más profundo. Los intelectuales revolucionarios son buscapleitos.

Anarquismo/socialismo/comunismo
Utopismo
Polos del ethos *anticapitalista:* Amor libre versus ascetismo mundano Rechazo de los valores burgueses versus disciplina partidaria Desestimación de las convenciones versus vocación de sacrificio Ética de la convicción versus ética de la responsabilidad Individualismo versus colectivismo Pensamiento independiente versus ortodoxia
Bohemia: Estatus de desclasado y precariedad social Estatus de paria: feminismo/judaísmo/negritud/colonialidad Antiacademicismo: dicotomía marginales/establecidos
Cosmopolitismo: Movilidad: emigración, exilio Cosmopolitismo arraigado/carácter telúrico/cosmopolitismo desarraigado

Intelectuales revolucionarios siglo XIX (generaciones de las décadas de 1800 a 1850)

universidad	[illegible]
M. Bakunin 1814	•
A. Blanqui 1805	•
C. Cafiero 1846	•
D. De Leon 1852	•
F. Engels 1820	•
V. Figner 1852	•
J. Guesde 1845	•
A. Herzen 1812	•
S. Katayama 1859	•
K. Kautsky 1854	•
P. Kropotkin 1842	•
An. Labriola 1843	•
P. Lafargue 1842	•
F. Lassalle 1825	•
P. Lávrov 1823	•
Léo 1824	•
E. Malatesta 1853	•
K. Marx 1818	•
F. Mehring 1846	•
L. Michel 1830	•
W. Morris 1834	•
S. Necháyev 1847	•
G. Plejánov 1856	•
P.-J. Proudhon 1809	•
J.-E. Reclus 1830	

J. Rizal 1861	•
G. Sorel 1847	•
K. Shusui 1871	•
F. Tristan 1803	•
J. Vallès 1832	•
V. Zasúlich 1851	•
C. Zetkin 1857	•

Intelectuales revolucionarios siglo XX (Imperio zarista, generaciones de las décadas de 1870 a 1890)

A. Bogdánov 1873	•
N. Bujarin 1888	•
V. Chernov 1873	•
F. Dzerzhinsky 1877	•
L. Jogiches 1867	•
L. Kámenev 1883	•
A. Kollontái 1872	•
V. Lenin 1870	•
A. Lunacharski 1875	•
J. Mártov 1873	•
K. Radek 1885	•
D. Riazánov 1870	•
J. Stalin 1878	•
I. Rubin 1886	•
B. Savinkov 1879	•
Y. Sverdlov 1885	•
L. Trotski 1879	•
Volin 1882	•
G. Zinóviev 1883	•

Intelectuales revolucionarios siglo XX (Europa Central, generaciones de las décadas de 1870 a 1890)

M. Adler 1873	•
O. Bauer 1881	•
E. Bloch 1885	•
R. Fischer 1895	•
P. Frölich 1884	•
H. Grossmann 1881	•

K. Korsch 1886	•
B. Kun 1886	•
G. Landauer 1870	•
P. Levi 1883	•
E. Leviné 1883	•
K. Liebknecht 1871	•
G. Lukács 1885	•
R. Luxemburg 1871	•
H. Marcuse 1898	•
W. Münzenberg 1889	•
E. Mühsam 1878	•
F. Pfemfert 1879	•
W. Reich 1897	•
R. Rosdolsky 1898	•
W. Scholem 1895	•
A. Thalheimer 1884	•
E. Varga 1879	•

Intelectuales revolucionarios siglo XX (Europa Occidental, generaciones de las décadas de 1880 a 1900)

L. Aragon 1897	•
A. Bordiga 1889	•
A. Breton 1896	•
C. Cahun 1894	•
G. Friedmann 1902	•
A. Gramsci 1891	•
D. Guérin 1904	•
H. Lefebvre 1901	•
P. Naville 1904	•
A. Nin 1892	•
P. Nizan 1905	•
S. Pankhurst 1882	•
A. Pannekoek 1873	•
P. Pascal 1890	•
B. Péret 1899	•
G. Politzer	•
H. Roland-Holst 1888	•
A. Rosmer 1877	•
V. Serge 1890	•
P. Togliatti 1893	•

Intelectuales revolucionarios siglo XX (las Américas: dos generaciones, décadas de 1870 y 1900)

A. Berkman, 1870	•
L. B. Boudin 1874	•
L. Bryant 1885	•
J. Burnham 1905	•
M. Eastman 1883	•
L. Fraina 1892	•
S. Frondizi 1907	•
A. Giovannitti 1884	•
M. Gold 1894	•
E. Goldman 1869	•
J. Ingenieros 1877	•
J. C. Mariátegui 1894	•
J. A. Mella 1903	•
An. Ponce 1898	•
Ph. Rahv 1908	•
J. Reed 1887	•

Intelectuales revolucionarios siglo XX (mundo colonial: generaciones de las décadas de 1880 a 1900)

A. Césaire 1913	•
Chen Duxiu 1880	•
Deng Xiaoping 1904	•
C. L. R. James 1901	•
Ho Chi Minh 1890	•
Mao Tse-Tung 1893	•
T. Malaka 1897	•
C. McKay 1889	•
G. Padmore 1903	•
Li Dazhao 1889	•
La. Senghor 1889	•
M. N. Roy 1887	•
Ta Thu Thao 1906	•
Zhou Enlai 1898	•

[1] Georg Lukács, *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics* [1923], trad. de Rodney Livingstone, Cambridge (MA), MIT Press, 1971, p. 317 [ed. cast.: *Historia y conciencia de clase,* trad. de Manuel Sacristán, Madrid, Siglo XXI de España, 2021].

[2] Georg Lukács, «Preface», en *Theory of the Novel. A Historico-Philosophical Essay on the*

Forms of Great Epic Literature [1916], Cambridge (MA), MIT Press, 1971, pp. 11-23, en p. 22 [ed. cast.: «Prólogo», en *Teoría de la novela. Un ensayo histórico-filosófico sobre las formas de la gran literatura épica,* trad. de Micaela Ortelli, Buenos Aires, Godot, 2010, pp. 7-21]. La irónica consideración de Lukács (que aludía al segundo nombre de Adorno, *Wiesengrund*) es el título de Stuart Jeffries, *Grand Hotel Abyss. The Lives of the Frankfurt School,* Londres y Nueva York, Verso, 2016 [ed. cast.: *Gran Hotel Abismo. Biografía coral de la Escuela de Frankfurt,* trad. de José Adrián Vitier, Madrid, Turner, 2018].

[3] Sobre esta transformación, véase el famoso ensayo de Russell Jacoby, *The Last Intellectuals. American Culture in the Age of Academe,* Nueva York, Basic Books, 1987.

[4] Edward Said, *Representations of the Intellectual. The 1993 Reith Lectures,* Nueva York, Vintage, 1996, p. 22 [ed. cast.: *Representaciones del intelectual,* trad. de Isidro Arias, Barcelona, Paidós, 1996].

[5] David Cottington, *The Avant-Garde. A Very Short Introduction,* Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2013, y, del mismo autor, «The Formation of the Avant-Garde in Paris and London, c. 1880-1915», en *Art History. Journal of the Association of Art Historians,* vol. 35, núm. 3, 2012, pp. 596-621.

[6] Eric Hobsbawm, «Socialism and the Avant-Garde, 1880-1914» [1980], en *Uncommon People. Resistance, Rebellion and Jazz,* Londres, Weindenfeld & Nicolson, 1998, pp. 171-186, en p. 172 [ed. cast.: «El socialismo y la vanguardia, 1880-1914», trad. de Jordi Beltrán Ferrer, en *Gente poco corriente. Resistencia, rebelión y jazz,* trad. de Ricardo Pochtar y Jordi Beltrán Ferrer, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 148-159].

[7] Véase Christophe Charle, *Les Intellectuels en Europe au XIXe siècle. Essai d'histoire comparée,* París, Seuil, 1986 [ed. cast.: *Los intelectuales en el siglo XIX. Precursores del pensamiento moderno,* trad. de Carlos Martín Ramírez, Madrid, Siglo XXI de España, 2000].

[8] Véase Christophe Charle, *Birth of Intellectuals, 1880-1900* [1990], Cambridge, Polity Press, 2015 [ed. cast.: *El nacimiento de los «intelectuales»: 1880-1900,* trad. de Heber Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009].

[9] Michel Winock, *Nationalism, AntiSemitism, and Fascism in France,* Stanford, Stanford University Press, 1998, p. 117.

[10] Maurice Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme,* París, Félix Juven, 1902, p. 45.

[11] *Ibid.,* p. 56. Sobre Barrès como precursor de una revolución conservadora francesa, véase Zeev Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français* [1972], París, Fayard, 2000.

[12] El estudio clásico sobre el tema es Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1969 [ed. cast.: *El ocaso de los mandarines alemanes. Catedráticos, profesores y la comunidad académica alemana, 1890-1933,* trad. de José M. Pomares, Barcelona, Pomares-Corredor, 1995]. Sobre la dicotomía entre académicos e intelectuales en Alemania, véase Gangolf Hübinger, «"Journalist" und "Literat": vom Bildungsbürger zum Intellektuellen», en Gangolf Hübinger y Wolfgang J. Mommsen (comps.), *Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich,* Fráncfort, Fischer, 1993, pp. 95-110. En Michael Stark (comp.), *Deutsche Intellektuelle 1910-1933. Aufrufe, Pamphlete, Betrachtungen,* Heidelberg, Lambert Schneider, 1984, se encontrará una útil síntesis de los aportes más importantes a este debate.

[13] Paul Lafargue, «Socialism and the Intellectuals» [1900], en *The Right to Be Lazy, and Other Studies,* Chicago, Charles H. Kerr, 1907, pp. 63-104, en pp. 81 y 83 [ed. cast.: *El socialismo y los intelectuales*, trad. de Juan Almela Meliá, Madrid, La Revista Socialista, 1905]. Lafargue compartía este odio a los eruditos y los intelectuales académicos con Georges Sorel, con quien había dirigido brevemente el diario socialista *Le Devenir social*. «¿Pueden ustedes concebir –preguntaba Sorel en *Le Procès de Socrate* (1889)– algo más horrible que un gobierno de profesores?» Cit. en Isaiah Berlin, «Georges Sorel», en *Against the Current. Essays in the History of Ideas,* ed. de Henry Hardy, Nueva York, Viking Press, 1980, pp. 296-332, en p. 315 [ed. cast.: «Georges Sorel», en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas,* trad. de Hero Rodríguez Toro, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 397-438].

[14] Théophile Gautier, «Compte rendu de *La Vie de bohème* de Murger et Barrière» [1849], en Jean-Didier Wagneur y Françoise Cestor (comps.), *Les Bohèmes, 1840-1870. Écrivains, journalistes, artistes,* Seyssel, Champ Vallon, 2012, p. 553. Véanse también Jerrold Seigel, *Bohemian Paris. Culture, Politics, and the Boundaries of Bourgeois Life, 1830-1930,* Nueva York, Viking Press, 1986, y Mary Gluck, *Popular Bohemia. Modernism and Urban Culture in Nineteenth-Century Paris,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 2005.

[15] Los orígenes alemanes de la palabra rusa se destacan en Richard Pipes, «"Intelligentsia" from the German "Intelligenz"?: A Note», en *Slavic Review,* vol. 30, núm. 3, 1971, pp. 615-618; sobre los

orígenes polacos del concepto, véase Andrzej Walicki, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism,* Stanford, Stanford University Press, 1979, p. xv. Mencionada al pasar por Walicki, el desarrollo de esta tesis es obra de Aleksander Gella, «An Introduction to the Sociology of the Intelligentsia», en Aleksander Gella (comp.), *The Intelligentsia and the Intellectuals. Theory, Method, and Case Study,* Londres, Sage, 1976, pp. 9-34, en pp. 12 y 13, y en particular de Nathaniel Knight, «Was the Intelligentsia Part of the Nation?: Visions of Society in Post-Emancipation Russia», en *Kritika. Explorations in Russian and Eurasian History,* nueva serie, vol. 7, núm. 4, otoño de 2006, pp. 733-758.

[16] Isaiah Berlin, «The Birth of the Russian Intelligentsia», en *Russian Thinkers,* Londres, Hogarth Press, 1978, pp. 114-135, en p. 117 [ed. cast.: «Una década notable. I. El nacimiento», en *Pensadores rusos,* trad. de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 229-265].

[17] Martin Malia, «What is the Intelligentsia?», en Richard Pipes (comp.), *The Russian Intelligentsia,* Nueva York, Columbia University Press, 1961, pp. 1-18, en p. 5 [ed. cast.: «¿Qué es la *intelligentsia* rusa?», en Juan F. Marsal (comp.), *Los intelectuales políticos,* trad. de Josette Brawerman *et al.,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, pp. 23-45]. Véase también Gary Saul Morson, «What is the Intelligentsia?: Once More, an Old Russian Question», en *Academic Questions,* vol. 6, núm. 3, 1993, pp. 20-38.

[18] Iván Turguéniev, *Fathers and Sons,* trad. de Richard Freeborn, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 50 [ed. cast.: *Padres e hijos,* trad. de Rafael Cañete Fuillerat, Madrid, Akal, 2011].

[19] León Trotski [Lev Trockij], «Hanno sete di cultura» [1908], en *Letteratura e rivoluzione,* trad. de Vittorio Strada, Turín, Einaudi, 1973, p. 274 [ed. cast.: «Hambre de "cultura"», en *Literatura y revolución,* trad. de Alejandro Ariel González, Buenos Aires, RyR, 2015, pp. 403-408].

[20] Martin Malia, «What is the Intelligentsia?», cit., p. 2. Véase también Allen McConnell, «The Origin of the Russian Intelligentsia», en *Slavic and East European Journal,* vol. 8, núm. 1, primavera de 1964, pp. 1-16.

[21] August Sander, *Citizens of the Twentieth Century. Portrait Photographs, 1892-1952,* Cambridge (MA), MIT Press, 1986.

[22] Véanse Chris Hirte, *Erich Mühsam. Eine Biographie,* Friburgo de Brisgovia, Ahriman, 2009, y Norman Dankerl, *Alois Lindner. Das Leben des bayerischen Abenteurers und Revolutionärs,* Viechtach, Lichtung, 2007.

[23] August Sander, «Photography as a Universal Language» [1931], en *The Massachusetts Review,* vol. 19, núm. 4, invierno de 1978, pp. 674-679 [ed. cast.: «La fotografía como lenguaje universal», trad. de Rosa Pilar Blanco, en *Minerva. Revista del Círculo de Bellas Artes,* núm. 36, 2021, pp. 53-56].

[24] Alfred Döblin, «Faces, Images, and Their Truth», en August Sander, *Face of our Time. Sixty Portraits of Twentieth-Century Germans,* Múnich, Schirmer y Mosel, 1994, pp. 7-15, en p. 13.

[25] Walter Benjamin, «Little History of Photography» [1931], en *Selected Writings,* 4 vols., ed. de Michael Jennings, vol. 2: *1931-1934,* (en adelante, *WBSW*), Cambridge (MA), Harvard University Press, 2003-2006 2ª parte, pp. 507-530, en p. 520 [ed. cast.: «Pequeña historia de la fotografía», en *Obras,* libro 2, vol. 1, trad. de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2007, pp. 377-403].

[26] Sobre el enfoque del retrato y el archivo fotográficos en Sander, véase Andy Jones, «Reading August Sander's Archive», en *Oxford Art Journal,* vol. 23, núm. 1, 2000, pp. 1-21.

[27] Sobre la oposición entre las concepciones fisionómicas de Sander y Clauss, véase Richard T. Gray, *About Face. German Physiognomic Thought from Lavater to Auschwitz,* Detroit, Wayne State University Press, 2004, pp. 369-380. Gray señala que en 1936 los nazis confiscaron todas las copias de *Antlitz der Zeit* conservadas en el estudio de Sander y destruyeron los clichés del libro (*ibid.,* p. 378). En cuanto a los pensadores racistas, véanse Hans F. Günther, *The Racial Elements of European History,* Londres, Methuen, 1927, y sobre todo *Rassenkunde des deutschen Volkes,* Múnich, Lehmann, 1937, y Ludwig Ferdinand Clauss, *Rasse und Seele: eine Einführung in den Sinn der leiblichen Gestalt,* Múnich, Lehmann, 1934.

[28] Jean-Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew. An Exploration of the Etiology of Hate* [1946], Nueva York, Schocken Books, 1995, p. 64 [ed. cast.: *Reflexiones sobre la cuestión judía,* trad. de Juana Salabert, Barcelona, Seix Barral, 2005].

[29] Siegfried Kracauer, «Photography» [1927], en *The Mass Ornament. Weimar Essays,* trad. de Thomas Y. Levin, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1995, pp. 47-63, en p. 51 [ed. cast.: «La fotografía», en *El ornamento de la masa,* vol. 1: *La fotografía y otros ensayos,* trad. de Laura Carugati, Barcelona, Gedisa, 2009, pp. 19-38].

[30] Sobre el papel desempeñado por la noción de *Sittlichkeit* en la Alemania de fin de siglo, véase George L. Mosse, «Jewish Emancipation: Between *Bildung* and Respectability», en *Confronting the Nation. Jewish and Western Nationalism,* Hanover y Londres, Brandeis University Press, publicado por

University Press of New England, 1993, pp. 131-145.

[31] Erich Mühsam, «Bohemia» [1906], en *Liberating Society from the State and Other Writings. A Political Reader,* ed. de Gabriel Kuhn, Oakland, PM Press, 2011, pp. 55-59, en p. 56.

[32] *Ibid.,* p. 58.

[33] Véase el capítulo sobre la bohemia, «Bohemia: Between Melancholy and Revolution», en Enzo Traverso, *Left-Wing Melancholia. Marxism, History, and Memory,* Nueva York, Columbia University Press, 2016, pp. 120-150 [ed. cast.: «Bohemia: entre melancolía y revolución», en *Melancolía de izquierda. Después de las utopías,* trad. de Horacio Pons, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2019, pp. 209-258].

[34] Karl Marx y Friedrich Engels, «Manifesto of the Communist Party» [1848], en Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works,* 50 vols., vol. 6: *Marx and Engels 1845-1848* (en adelante, *MECW*), Londres, Lawrence & Wishart, 1975-2005, pp. 477-519, en p. 494 [ed. cast.: *Manifiesto comunista. Edición bilingüe,* con prólogo de David Harvey y Epílogo de Jodi Dean, trad. de Juanmari Madariaga y Cristina Piña Aldao, Madrid, Akal, 2018].

[35] Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* [1852], en *MECW,* vol. 11: *Marx and Engels 1851-1853,* pp. 99-197, en p. 149 [ed. cast.: *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* trad. de Elisa Chuliá, Madrid, Alianza, 2015]. El mejor estudio sobre este tema es Hal Draper, «The Concept of the *Lumpenproletariat* in Marx and Engels», en *Économies et Sociétés,* vol. 6, núm. 12, diciembre de 1972, pp. 2285-2312. Draper señala la tendencia de ambos a metaforizar ese concepto; véase p. 2304.

[36] Karl Marx a Friedrich Engels, 15 de julio de 1858, en *MECW,* vol. 40: *Letters 1856-1858,* pp. 328-331. Véase también Gareth Stedman Jones, *Karl Marx. Greatness and Illusion,* Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 2016, p. 328 [ed. cast.: *Karl Marx. Ilusión y grandeza,* trad. de Jaime Collyer, Barcelona, Taurus, 2018].

[37] Cit. en Lewis S. Feuer, *Marx and the Intellectuals. A Set of Post-Ideological Essays,* Nueva York, Anchor Books, 1969, pp. 53 y 54. Véase también William Gleberzon, «Marxist Conceptions of the Intellectuals», en *Historical Reflections/Réflexions Historiques,* vol. 5, núm. 1, verano de 1978, pp. 81-97, en p. 84.

[38] Karl Kautsky, «Das Programm der Sozialdemokratie in Österreich», en *Die Neue Zeit,* vol. 20, núm. 3, 1901-1902, p. 79. Cit. en Vladímir I. Lenin, *What Is to Be Done?* [1902], en *Collected Works,* 45 vols., vol. 5: *May 1901-February 1902,* (en adelante, *LCW*), Moscú, Progress Publishers, 1960-1970, pp. 347-529, en p. 386 [ed. cast.: *¿Qué hacer?,* en *Obras completas,* vol. 5: *Mayo de 1901-febrero de 1902,* Madrid, Akal, 1976, pp. 351-535] .

[39] *Ibid.,* p. 375. Sobre este debate en el segundo congreso de la socialdemocracia rusa, véase Lars T. Lih, *Lenin Rediscovered. What Is to Be Done? in Context,* Chicago, Haymarket, 2008, pp. 529-538.

[40] Rosa Luxemburg, «Organizational Questions of the Russian Social Democracy» [1904], en *The Rosa Luxemburg Reader,* ed. de Peter Hudis y Kevin B. Anderson, Nueva York, Monthly Review Press, 2004, pp. 248-265 [ed. cast.: «Problemas organizativos de la socialdemocracia rusa», en *Obras escogidas,* 2 vols., trad. de Ramón García Cotarelo, Madrid, Ayuso, 1977, vol. 1, pp. 111-130], y León Trotski, *Our Political Tasks* [1904], Londres, New Park Publications, 1983 [ed. cast.: *Nuestras tareas políticas,* trad. de César Prado, México, Juan Pablos, 1975].

[41] León Trotski, *The Intelligentsia and Socialism,* Londres, New Park Publications, 1974 [ed. cast.: «La *intelliguentsia* y el socialismo», en *Literatura y revolución,* cit., pp. 491-500].

[42] Georg Lukács, «"Intellectual Workers" and the Problem of Intellectual Leadership», en *Tactics and Ethics, 1919-1929: The Questions of Parliamentarism and Other Essays,* ed. de Rodney Livingstone, Londres y Nueva York, Verso, 2014, pp. 12-18 [ed. cast.: «El problema de la dirección intelectual y los "trabajadores intelectuales"», en *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929),* trad. de Miguel Vedda, Buenos Aires, Herramienta, 2005, pp. 39-45].

[43] Mijaíl Bakunin, *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale. Première livraison,* en *Œuvres,* vol. 2, París, Stock, 1897, pp. 287-455, en p. 370 [ed. cast.: «El imperio knutogermánico y la revolución social. Primera entrega», en *Obras,* vol. 2, trad. de Diego Abad de Santillán, Madrid, De la Piqueta, 1977, pp. 53-155]. Cit. en Robert Michels, *Political Parties. A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy,* Nueva York, Free Press, 1968, pp. 313-314 [ed. cast.: *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna,* 2 vols., trad. de Enrique Molina de Vedia, Buenos Aires, Amorrortu, 1972].

[44] Karl Marx y Friedrich Engels, «The Alliance of Socialist Democracy and the International Working Men's Association» [1873], en *MECW,* vol. 23: *1871-1874,* en pp. 454-580, p. 454 [ed. cast.: «Alianza de la democracia socialista y la Asociación Internacional de los Trabajadores», en Karl Marx, Friedrich Engels y Vladímir I. Lenin, *Acerca del anarquismo y el anarcosindicalismo,* Moscú, Progreso, 1973]. Peter Stallybrass señaló que Marx y Engels «utilizaban a veces el lumpenproletariado como una

categoría racial, y con ello no hacían más que repetir uno de los lugares comunes del análisis social burgués del siglo XIX: la descripción de los pobres como una tribu nómada, innatamente depravada». Véase Peter Stallybrass, «Marx and Heterogeneity: Thinking the *Lumpenproletariat*», en *Representations,* núm. 31: «The Margins of Identity in Nineteenth-Century England», verano de 1990, pp. 69-95, en p. 70 [ed. cast.: «Marx y la heterogeneidad: pensando en el lumpenproletariado», trad. de Eduardo Rinesi, en *El Ojo Mocho. Revista de Crítica Política y Cultural,* núm. 15: «Hombres en tiempos de oscuridad», primavera de 2000, pp. 65-78]. Sobre el desprecio de Marx por el lumpenproletariado, véase también Gianluca Solla, *Memoria dei senzanome. Breve storia dell'infimo e dell'infame,* Verona, Ombre Corte, 2013, pp. 26-43.

[45] Serguéi Necháyev, «Catechism of the Revolutionist» [1869], en Walter Laqueur (comp.), *Voices of Terror. Manifestos, Writings, and Manuals of Al Qaeda, Hamas, and other Terrorists from around the World and through the Ages,* Nueva York, Reed Press, 2004, pp. 71-75, en p. 71 [ed. cast.: *El catecismo revolucionario. El libro maldito de la anarquía,* trad. de Juan J. Alcalde, Madrid, La Felguera, 2014]. Véase también Franco Venturi, *Roots of Revolution. A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth-Century Russia,* Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1960, p. 365 [ed. cast.: *El populismo ruso,* 2 vols., trad. de Esther Benítez, Madrid, Alianza, 1981]. El mejor estudio sobre el espíritu nihilista del terrorismo ruso es Claudia Verhoeven, *The Odd Man Karakozov. Imperial Russia, Modernity, and the Birth of Terrorism,* Ithaca (NY), Cornell University Press, 2009. Sobre este debate, véase también Tariq Ali, *The Dilemmas of Lenin. Terrorism, War, Empire, Love, Revolution,* Londres y Nueva York, Verso, 2017, en particular cap. 2, «Terrorism versus Absolutism», pp. 27-58 [ed. cast.: *Los dilemas de Lenin. Terrorismo, guerra, imperio, amor, revolución,* trad. de Alejandro Pradera, Madrid, Alianza, 2017].

[46] Karl Marx y Friedrich Engels, «The Alliance of Socialist Democracy and the International Working Men's Association», cit., p. 504.

[47] Robert Michels, *op. cit.,* p. 315.

[48] Aleksandr Herzen, cit. en Edward Hallett Carr, *The Romantic Exiles* [1933], Londres, Serif, 2007, p. 194 [ed. cast.: *Los exiliados románticos. Galería de retratos del siglo XIX,* trad. de Buenaventura Vallespinosa, Barcelona, Anagrama, 2010].

[49] Antonio Gramsci, *Prison Notebooks*, ed. y trad. de Joseph Buttigieg, Nueva York, Columbia University Press, vol. 2, pp. 199-210 (textos de 1932) [ed. cast.: *Cuadernos de la cárcel,* 6 vols., trad. de Ana María Palos, México, Era, 1999-2000, vol. 2 (1999), pp. 186-197; *Cuadernos de la cárcel,* 3 vols., trad. de Antonio J. Antón Fernández, Madrid, Akal, en prensa].

[50] Antonio Gramsci, *op. cit.,* p. 243.

[51] Eric Hobsbawm, «Intellectuals and Communism» [1964], en *Revolutionaries,* Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1973, pp. 25-30, en p. 25 [ed. cast.: «Intelectuales y comunismo», en *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos,* trad. de Joaquín Sempere, Barcelona, Crítica, 2010, pp. 43-51].

[52] Peter Gay, *Weimar Culture. The Outsider as Insider* [1968], Nueva York, W. W. Norton & Company, 2001, p. xiv [ed. cast.: *La cultura de Weimar. Una de las épocas más espléndidas de la cultura europea del siglo XX,* trad. de Francisco Martín Arribas, Barcelona, Paidós, 2011].

[53] Véanse Giovanni Belardelli, *Il ventennio degli intellettuali. Cultura, politica, ideologia nell'Italia fascista,* Roma, Laterza, 2005, y Ruth Ben-Ghiat, *Fascist Modernities. Italy, 1922-1945* [2000], Berkeley, University of California Press, 2001.

[54] Louis Aragon, cit. en Maurice Nadeau, *The History of Surrealism* [1944], Nueva York, Macmillan, 1965, p. 101 [ed. cast.: *Historia del surrealismo,* trad. de Raúl Navarro, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1948].

[55] Véase Zeev Sternhell, *Neither Right nor Left. The Fascist Ideology in France,* Princeton. Princeton University Press, 1986.

[56] Georg Lukács, *History and Class Consciousness,* cit., pp. 39 y 42.

[57] Oleg Budnitskii, *Russian Jews between the Reds and the Whites, 1917-1920,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2012, p. 55.

[58] Véase Paul Hanebrink, *A Specter Haunting Europe. The Myth of Judeo-Bolshevism,* Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 2018. Hanebrink tiene sin duda razón cuando define el «judeobolchevismo» como un «constructo ideal» que distorsiona la realidad, dado que los bolcheviques eran una minoría entre los judíos; pero parece indiferente al hecho de que estos últimos estuviesen sobrerrepresentados en el bolchevismo. En otras palabras, el rechazo de un tropo antisemita no es una buena razón para ignorar el dato histórico de la atracción mutua entre los judíos y la revolución en Europa Oriental y Central en los comienzos del siglo XX. He analizado este tópico en Enzo Traverso, «The Jewish Marxist Intelligentsia», en *The Jewish Question. History of a Marxist*

Debate [1990], Leiden, Brill, 2018, cap. 2, pp. 29-53 [ed. cast.: «La *intelligentsia* judía en Europa Central y Oriental», en *Los marxistas y la cuestión judía. Historia de un debate,* trad. de Agustín del Moral Tejeda y Néstor D. Saporiti, La Plata, Al Margen, 2003, pp. 65-92].

[59] Warren Lerner, *Karl Radek. The Last Internationalist*, Stanford, Stanford University Press, 1970, pp. viii y 174.

[60] León Trotski, *The Bolsheviki and World Peace,* Nueva York, Boni & Liveright, 1918, p. 21 [ed. cast.: *La guerra y la Internacional,* Madrid, Fundación Federico Engels, 2015] (esta traducción estadounidense se dio a conocer después de la Revolución Rusa, pero cuando publicó su folleto en alemán con el título de *Der Krieg und die Internationale* [1914] Trotski todavía no era bolchevique).

[61] *Ibid.,* p. 28.

[62] Sobre el «universalismo desde abajo», véase Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History,* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009, p. 106 [ed. cast.: *Hegel, Haití y la historia universal,* trad. de Juan Manuel Espinosa, México, Fondo de Cultura Económica, 2013].

[63] M. N. Roy, *Memoirs,* Bombay, Allied Publishers, 1964, p. 348.

[64] István Deák, «Budapest and the Hungarian Revolution», en *Slavonic and Eastern European Review,* vol. 46, núm. 106, enero de 1968, pp. 129-140, en p. 138. El mejor estudio sobre la radicalización de la *intelligentsia* judía en Europa Central es Michael Löwy, *Redemption and Utopía. Jewish Libertarian Thought in Central Europe. A Study in Elective Affinity* [1987], Londres y Nueva York, Verso, 2017 [ed. cast.: *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva,* trad. de Horacio Tarcus, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997].

[65] Isaac Deutscher, «The non-Jewish Jew», en *The Non-Jewish Jew and Other Essays* [1968], Londres y Nueva York, Verso, 2017, p. 26 [ed. cast.: «Los judíos no judíos», en *Los judíos no judíos (y otros ensayos),* trad. de Gabriela Epstein y María Inés Barbero, Buenos Aires, Kikiyon, 1969].

[66] *Ibid.,* pp. 33 y 34.

[67] Véase Paolo Spriano, *«L'Ordine Nuovo» e i consigli di fabbrica,* Turín, Einaudi, 1971, sobre todo la introducción, pp. 13-145.

[68] Véase Christophe Prochasson y Anne Rasmussen, *Au nom de la patrie. Les intellectuels et la Première Guerre Mondiale, 1910-1919,* París, La Découverte, 1996, pp. 144-150.

[69] Véase Stéphane Courtois y Marc Lazar, «Bolchevisation et stalinisation du PC-SFIC», en *Histoire du Parti communiste français,* París, Presses Universitaires de France, 1995, cap. 2, pp. 71-115. Véanse también los escritos reunidos en la primera y segunda parte de León Trotski, *Le Mouvement communiste en France, 1919-1939,* París, De Minuit, 1967.

[70] Walter Benjamin, «Surrealism: the Last Snapshot of the European Intelligentsia» [1929], en *WBSW,* vol. 2, 1ª parte: *1927-1930,* pp. 207-221, en p. 216 [ed. cast.: «El surrealismo, la última instantánea de la inteligencia europea», en *Iluminaciones 1: imaginación y sociedad,* trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1980, pp. 41-62].

[71] Pierre Naville, «La Révolution et les intellectuels» [1926], luego *La Révolution et les intellectuels,* París, Gallimard, 1975, p. 58 [ed. cast.: *La revolución y los intelectuales,* trad. de Santiago Albertí, Barcelona, Galba, 1976]. Véase también Michael Löwy, «*The Revolution and the Intellectuals*: Pierre Naville's Revolutionary Pessimism and Surrealism», en *Morning Star. Surrealism, Marxism, Anarchism, Situationism, Utopia* [2000], Austin, University of Texas Press, 2009, pp. 43-64 [ed. cast.: «Pesimismo revolucionario: Pierre Naville y el surrealismo», en *La estrella de la mañana: surrealismo y marxismo,* trad. de Conchi Benito, Eugenio Castro y Silvia Guiard, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2006, pp. 57-74].

[72] Herbert Marcuse, cit. en Thomas Wheatland, *The Frankfurt School in Exile,* Mineápolis, University of Minnesota Press, 2009, p. 73.

[73] Paul Nizan, *Les Chiens de garde,* París, Rieder, 1932, p. 91 [ed. cast.: *Los perros guardianes,* trad. de Manuel Serrat Crespo, Barcelona, Península, 2013]. Véase también Michel Winock, *Le Siècle des intellectuels,* París, Seuil, 1997, p. 257 [ed. cast.: *El siglo de los intelectuales,* trad. de Ana Herrera, Barcelona, Edhasa, 2010].

[74] John Reed, cit. en Daniel Aaron, *Writers on the Left. Episodes in American Communism* [1961], pref. de Alan Wald, Nueva York, Columbia University Press, 1992, p. 21.

[75] *Ibid.,* pp. 97 y 103.

[76] Véase Robert A. Rosenstone, *Romantic Revolutionary. A Biography of John Reed,* Nueva York, Knopf, 1975 [ed. cast.: *John Reed, un revolucionario romántico,* trad. de Juan Tovar, México, Era, 1979].

[77] Véase Alan M. Wald, *The New York Intellectuals. The Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left from the 1930s to the 1980s,* Chapell Hill, University of North Carolina Press, 1987.

[78] Randall Griffey y Elizabeth Mankin Kornhauser, *Thomas Hart Benton's America Today,*

Nueva York, Metropolitan Museum of Art, 2015.

[79] Michael Löwy, «Claude Cahun: the Extreme Point of the Needle», en *Morning Star,* cit., pp. 65-82, en p. 65 [ed. cast.: «Claude Cahun, en la punta de la aguja», en *La estrella de la mañana: surrealismo y marxismo,* cit., pp. 75-90].

[80] Véase Jennifer L. Shaw, *Exist Otherwise. The Life and Works of Claude Cahun,* Londres, Reaktion Books, 2017.

[81] Véase Marie Marmo Mullaney, «Sexual Politics in the Career and Legend of Louise Michel», en *Signs,* vol. 15, núm. 2, invierno de 1990, pp. 300-322. En su condición de maestra, Louise Michel participó en un proyecto de reforma del sistema educativo de la ciudad y luego se unió a la defensa de la Comuna de París, rifle en mano y con el uniforme de la Guardia Nacional. Esto se utilizó como prueba en el juicio que la condenó a la deportación. Véase Louise Michel, *The Red Virgin. Memoirs of Louise Michel* [1886], ed. de Bullit Lowry y Elizabeth Ellington Gunter, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 1981, pp. 85 y 86 [ed. cast.: *Memorias,* trad. de Xavier Bonet Casals, Barcelona, MRA, 2021]. Sobre el mito de Louise Michel y las metamorfosis de su imagen a lo largo de un siglo y medio (anarquista, incendiaria *[pétroleuse],* republicana, soldado, «virgen roja», feminista y revolucionaria *queer*), véase Sidonie Verhaeghe, *Vive Louise Michel. Célébrité et postérité d'une figure anarchiste,* París, Du Croquant, 2021.

[82] Brigitte Studer, *The Transnational World of the Cominternians,* Londres, Palgrave, 2015, pp. 40-58.

[83] *Ibid.,* p. 64.

[84] Sobre la posición subalterna de las mujeres de la Comintern, que reproducía las jerarquías de género de la sociedad, véase Brigitte Studer, *Reisende der Weltrevolution. Eine Globalgeschichte der Kommunistischen Internationale,* Fráncfort, Suhrkamp, 2020, pp. 84-86.

[85] Benedict Anderson, *Under Three Flags. Anarchism and the Anticolonial Imagination,* Londres y Nueva York, Verso, 2005 [ed. cast.: *Bajo tres banderas. Anarquismo e imaginación anticolonial,* trad. de Cristina Piña, Madrid, Akal, 2008].

[86] Benedict Anderson, *op. cit.,* p. 5.

[87] Véanse M. N. Roy, *Memoirs,* cit., y Kris Manjapra, *M. N. Roy. Marxism and Colonial Cosmopolitanism,* Nueva Delhi, Routledge, 2010, pp. 115-117, que define a aquel como un «indio no indio».

[88] Sobre la residencia en París de Ho Chi Minh, por entonces todavía llamado Nguyen An Ninh, y la creación de la revista *Le Paria,* véase Michael Goebel, *Anti-Imperial Metropolis. Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism,* Nueva York, Cambridge University Press, 2015, pp. 190-194.

[89] Véase William J. Duiker, *Ho Chi Minh. A Life,* Nueva York, Hyperion, 2000.

[90] Hung-Yok Ip, *Intellectuals in Revolutionary China, 1921-1949. Leaders, Heroes, and Sophisticates,* Londres, RoutledgeCurzon, 2005, p. 42.

[91] Véase Gregor Benton (comp.), *Mao Zedong and the Chinese Revolution,* 4 vols., Londres, Routledge, 2008.

[92] Tan Malaka, cit. en Rudolf Mrazek, «Tan Malaka: a Political Personality's Structure of Experience», en *Indonesia,* núm. 14, octubre de 1972, pp. 1-48, en p. 31.

[93] André Malraux, *Man's Fate,* trad. de Haakon M. Chevalier, Nueva York, Vintage, 1990, p. 64 [ed. cast.: *La condición humana,* trad. de César A. Comet, Barcelona, Edhasa, 2017].

[94] *Ibid.,* p. 65.

[95] *Ibid.,* p. 39.

[96] *Ibid.,* p. 65.

[97] Horacio Tarcus, *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2007. Sobre el contexto sociológico de la formación de los intelectuales revolucionarios en Argentina, véanse las observaciones metodológicas del mismo Horacio Tarcus, *El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña,* Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1996, pp. 36-40.

[98] Véase Michael Löwy, «Introduction. Points of Reference for a History of Marxism in Latin America», en Michael Löwy (comp.), *Marxism in Latin America from 1909 to the Present. An Anthology,* Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press International, 1992, pp. xiii-lxv [ed. cast.: «Introducción. Puntos de referencia para una historia del marxismo en América Latina», en Michael Löwy (comp.), *El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días,* Santiago de Chile, LOM, 2007, pp. 9-67].

[99] José Carlos Mariátegui a Samuel Glusberg, 10 de enero de 1927, en Horacio Tarcus (comp.), *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg,* Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2001, pp. 134 y 135, en p. 135.

[100] Véase José Carlos Mariátegui, *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality* [1928], Austin, University of Texas Press, 1988 [ed. cast.: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* Lima, Fondo Editorial Cultura Peruana, 2016].

[101] José Carlos Mariátegui, «La revolución y la inteligencia: el grupo *Clarté*» [1925], en *La escena contemporánea,* Lima, Amauta, 1988, pp. 152-189, en p. 154.

[102] Cedric Robinson, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition* [1983], Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2000, pp. 254-257 [ed. cast.: *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra,* trad. de Juan Mari Madariaga, Madrid, Traficantes de Sueños, 2021].

[103] C. L. R. James, «Appendix: From Toussaint L'Ouverture to Fidel Castro» [1962], en *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution,* Nueva York, Vintage, 1989, pp. 391-418, en p. 402 [ed. cast.: «Apéndice: De Toussaint L'Ouverture a Fidel Castro», en *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la revolución de Saint-Domingue,* trad. de Rosa López Oceguera, La Habana, Fondo Editorial Casa de las Américas, 2010, pp. 297-318].

[104] Véase Alan MacKenzie, «Radical PanAfricanism in the 1930s: A Discussion with C. L. R. James», en *Radical History Review,* núm. 24, otoño de 1980, pp. 68-75, en p. 74. Sobre la formación intelectual de James, véase Paul Buhle, *C. L. R. James. The Artist as Revolutionary,* Londres, Verso, 1988.

[105] Aimé Césaire, «Nègreries: jeunesse noire et assimilation», en *L'Étudiant Noir,* núm. 1, marzo de 1935, p. 3, cit. en Michael Goebel, *op. cit.,* p. 227 [ed. cast.: «Negrerías: juventud y asimilación», trad. de Gabriel González Castro, en *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos,* núm. 10: «El racismo en el Caribe: prácticas y resistencias», abril-septiembre de 2018, pp. 211-214].

[106] C. L. R. James, *op. cit.,* p. ix.

[107] Mitchell Cohen, «Rooted Cosmopolitanism», en *Dissent,* vol. 39, núm. 4, otoño de 1992, pp. 478-483. Véase también Sidney Tarrow, «Cosmopolites enracinés et militants transnationaux» [2005], en *Lien Social et Politiques*, núm. 75, 2016, pp. 202-217 [ed. cast.: «Cosmopolitas arraigados y activistas transnacionales», en *El nuevo activismo transnacional,* trad. de Joan Quesada Navidad, Barcelona, Hacer, 2010, pp. 41-63].

[108] Carl Schmitt, *Theory of the Partisan. Intermediate Commentary on the Concept of the Political,* Nueva York, Telos Press, 2007 [ed. cast.: *Teoría del partisano. Comentario sobre la noción de lo político,* trad. de Dagmar Merlino, Buenos Aires, Prometeo, 2017].

[109] Orlando Figes, *A People's Tragedy. The Russian Revolution, 1891-1924,* Londres, Jonathan Cape, 1996, p. 296 [ed. cast.: *La Revolución Rusa (1891-1924). La tragedia de un pueblo,* trad. de César Vidal, Barcelona, Edhasa, 2000].

[110] Carl Schmitt, *Theorie of the Partisan,* cit., pp. 40 y 41.

[111] Isaac Deutscher, «Maoism: its Origins and Outlook» [1964], en *Marxism, Wars and Revolutions. Essays from Four Decades,* Londres, Verso, 1984, pp. 181-211, en p. 182 [ed. cast.: «El maoísmo, sus orígenes, antecedentes y perspectivas», en *El maoísmo y la Revolución Cultural china,* trad. de José Luis González, México, Era, 1971].

[*] En español en el original.

[**] En español en el original.

[112] Ernesto «Che» Guevara, «Guerrilla Warfare: a Method» [1963], en *Che Guevara Speaks. Selected Speeches and Writings,* ed. de George Lavan, Nueva York, Merit Publishers, 1967, pp. 74-91, en p. 87 [ed. orig.: «Guerra de guerrillas: un método», en *Escritos y discursos,* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales del Instituto Cubano del Libro, 1972, vol. 1, pp. 203-223]. Véase un excelente análisis en Michael Löwy, *The Marxism of Che Guevara. Philosophy, Economy, Revolutionary Warfare* [1973] [ed. orig. francesa, 1970], Lanham, Roman & Littlefield, 2007, en especial la tercera parte, dedicada a la guerra de guerrillas [ed. cast.: *El pensamiento del Che Guevara,* trad. de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1972].

[113] En Eleni Varikas, *Les Rebuts du monde. Figures du paria,* París, Stock, 2007, se encontrará una interesante reconstrucción de la historia de la noción de «paria».

[114] Max Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology,* ed. de Guenther Roth y Claus Wittich, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 567 [ed. cast.: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva,* trad. de José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora, México, Fondo de Cultura Económica, 2004].

[115] Max Weber, *Ancient Judaism,* ed. de Hans H. Gerth, Nueva York, Free Press, 1952, p. 3 [ed. cast.: *El judaísmo antiguo,* en *Ensayos sobre sociología de la religión,* 3 vols., trad. de José Almaraz y Julio Carabaña, Madrid, Taurus, 1984-1987, vol. 3]. Sobre el concepto weberiano de «pueblo paria», véase Ephraim Shmueli, «The "Pariah-People" and its Charismatic Leadership: A Reevaluation of Max

Weber's *Ancient Judaism*», en *Proceedings. American Academy for Jewish Research,* núm. 36, 1968, pp. 167-247, y también Arnaldo Momigliano, «A Note on Max Weber's Definition of Judaism as a Pariah-Religion», en *On Pagans, Jews, and Christians,* Middleton, Wesleyan University Press, 1987, pp. 231-237 [ed. cast.: «Nota sobre la definición del judaísmo por Max Weber como religión de parias», en *De paganos, judíos y cristianos,* trad. de Stella Mastrangelo, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 374-385]. Sobre el intelectual revolucionario judío como paria, véase Michael Löwy, «Pariahs, Rebels and Romantics: a Sociological Analysis of the Central European Jewish as Intelligentsia», en *Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe. A Study in Elective Affinity,* Londres y Nueva York, Verso, 2017, cap. 3, pp. 27-46 [ed. cast.: «Parias, rebeldes y románticos: ensayo de análisis sociológico de la *intelligentsia* judía de Europa Central», en *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva,* trad. de Horacio Tarcus, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997, pp. 33-52], y también Enzo Traverso, «The Jew as Pariah», en *The Jews and Germany. From the «Judeo-German Symbiosis» to the Memory of Auschwitz,* Lincoln, Nebraska University Press, 1995, pp. 45-64 [ed. cast.: «El judío como paria», en *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la «simbiosis judío-alemana»,* trad. de Isabel Sancho García, Valencia, PreTextos, 2005].

[116] Max Weber, *Economy and Society,* cit., pp. 514 y 515.

[117] Hannah Arendt, «The Jew as Pariah: a Hidden Tradition» [1944], en *The Jewish Writings,* ed. de Jerome Kohn y Ron H. Feldman, Nueva York, Schocken Books, 2007, pp. 275-297 [ed. cast.: «La tradición oculta», en *Escritos judíos,* trad. de Eduardo Cañas y otros, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 366-387]. Véase Bernard Lazare, *Job's Dungheap: Essays on Jewish Nationalism and Social Revolution,* Nueva York, Schocken Books, 1948 [ed. cast.: *El muladar de Job,* trad. de Carlos Liacho, Buenos Aires, Mario Saban, 2006].

[118] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism,* Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1976, p. 298 [ed. cast.: *Los orígenes del totalitarismo,* 3 vols., trad. de Guillermo Solana Díez, Madrid, Alianza, 1981-1982].

[119] Hannah Arendt a Karl Jaspers, 7 de septiembre de 1952, en Hannah Arendt y Karl Jaspers, *Correspondence 1926-1969,* Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992, p. 200.

[120] Georg Simmel, «The Stranger» [1908], en *The Sociology of Georg Simmel,* ed. de Kurt H. Wolff, Nueva York, Free Press, 1950, pp. 402-408 [ed. cast.: «El extranjero», trad. de José Pérez Bances, en *Sobre la individualidad y las formas sociales. Escritos escogidos,* Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2002, pp. 211-217], y Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie* [1929], Fráncfort, Klostermann, 1985, p. 73 [ed. cast.: *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento,* trad. de Salvador Echavarría, México, Fondo de Cultura Económica, 1993]. El concepto de *intelligentsia* «fluctuante» queda desdibujado en la traducción inglesa: *Ideology and Utopía. An Introduction to the Sociology of Knowledge,* Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1936.

[121] Alexis de Tocqueville, *Recollections,* Nueva York, Macmillan, 1896, p. 163 [ed. cast.: *Recuerdos de la Revolución de 1848,* trad. de Marcial Suárez, Madrid, Trotta, 1994].

[122] Véase Daniel Pick, *Faces of Degeneration. A European Disorder, c. 1848-c. 1918,* Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1989, en particular cap. 2, «*Dégénérescence* and Revolution», pp. 33-73.

[123] Cesare Lombroso, *Gli anarchici* [1894], Milán, La Vita Felice, 2009, pp. 63-70.

[124] Cesare Lombroso y Rodolfo Laschi, *Il delitto politico e le rivoluzioni in rapporto al diritto, all'antropologia criminale ed alla scienza di governo,* Turín, Fratelli Bocca, 1890, pp. 586 y 587. Sobre este tema, véanse Daniel Pick, «The Faces of Anarchy: Lombroso and the Politics of Criminal Science in Post-Unification Italy», en *History Workshop Journal,* vol. 21, núm. 1, primavera de 1986, pp. 60-86, y Patricia Bass, «Cesare Lombroso and the Anarchists», en *Journal for the Study of Radicalism,* vol. 13, núm. 1, primavera de 2019, pp. 19-42.

[125] Max Nordau, *Degeneration* [1892], intr. de George L. Mosse, Lincoln, University of Nebraska Press, 1993, p. 22 [ed. cast.: *Degeneración,* trad. de Nicolás Salmerón, Pamplona, Analecta, 2004].

[126] Joseph Conrad, *The Secret Agent* [1907], Londres, Penguin, 2007, p. 34 [ed. cast.: *El agente secreto,* trad. de Ana Goldar, Barcelona, Seix Barral, 1983].

[127] *Ibid.,* p. 39.

[128] Joseph Conrad, *op. cit.,* p. 40.

[129] *Ibid.,* p. 65.

[130] *Ibid.,* p. 33. En una contextualización de la novela de Conrad, David Mulry señala que su «gruesa representación caricaturesca y la fusión de tipos anarquistas» eran bastante comunes en los comienzos del siglo XX (por ejemplo en *Germinal,* de Émile Zola); véase David Mulry, «The Anarchist

in the House: The Politics of Conrad's *The Secret Agent*», en *The Conradian,* vol. 32, núm. 1: «*The Secret Agent*: Centennial Essays», primavera de 2007, pp. 1-12.

[131] Bakunin se forja esta impresión de Necháyev en 1869 en Suiza, cuando este último tiene 22 años y acaba de fugarse de una prisión rusa; cit. en James Joll, *The Anarchists* [1964], Cambridge (MA), Harvard University Press, 1980, p. 76 [ed. cast.: *Los anarquistas,* trad. de Rafael Andreu Aznar, Barcelona, Grijalbo, 1978].

[132] Max Weber, «Socialism» [1918], en *Political Writings,* ed. de Peter Lassman y Ronald Speirs, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 272-303, en p. 298 [ed. cast.: «El socialismo», en *Escritos políticos,* trad. de Joaquín Abellán, Madrid, Alianza, 2008, pp. 285-331].

[133] Max Weber, «The Profession and Vocation of Politics» [1918], en *Political Writings,* cit., pp. 309-369, en pp. 331 y 353 [ed. cast.: «La política como vocación», en *El político y el científico,* trad. de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1967, pp. 81-179].

[134] Max Weber, «Socialism», cit., pp. 299 y 300. En la biografía de su marido, Marianne Weber presenta a Lukács y Bloch como «jóvenes mesiánicos […] movidos por esperanzas escatológicas de un nuevo emisario del Dios trascendente»; véase Marianne Weber, *Max Weber. A Biography* [1926], trad. de Harry Zohn, Nueva York, Wiley, 1975, p. 466 [ed. cast.: *Biografía de Max Weber,* trad. de María Antonia Neira Bigorra, México, Fondo de Cultura Económica, 1995].

[135] Max Weber, «The Profession and Vocation of Politics», cit., p. 350.

[136] Eugenio Pacelli, cit. en Paul Hanebrink, *op. cit.,* p. 12.

[137] Mino Maccari, *Il Selvaggio,* vol. 10, núm. 8, 1933, p. 58, cit. en Sandro Bellassai, *L'invenzione della virilità. Politica e immaginario maschile nell'Italia contemporanea,* Roma, Carocci, 2011, p. 77.

[138] Theodor W. Adorno, *The Jargon of Authenticity,* Londres, Routledge, 2003, p. 1 [ed. cast.: *La jerga de la autenticidad. Sobre la ideología alemana,* en *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad,* trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2011, pp. 393-499].

[139] Joseph Goebbels, discurso del 10 de mayo de 1933, en *Reden,* vol. 1: *1932-1939*, ed. de Helmut Heider, Düsseldorf, Droste, 1971, p. 108.

[140] Joseph Goebbels, *op. cit.,* p. 109.

[141] Joseph Goebbels, *Der Angriff,* 10 de agosto de 1931, cit. en Dietz Bering, *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes,* Stuttgart, Klett-Cotta, 1978, p. 123. Bering presenta una investigación general de los usos nacionalistas de la palabra «intelectual» en Weimar y la Alemania nazi, en «Das nationalistisch-faschistische Schimpfwort "Intellektueller"», en *Die Intellektuellen,* cit., cap. 4, pp. 94-147. Goebbels sintetizó sus puntos de vista en un editorial titulado «Die Intellektuellen», publicado el 11 de febrero de 1939 por *Völkischer Beobachter,* el diario oficial nazi.

[142] Alfred Rosenberg, «Bolshevism: The Work of an Alien Race» [1935], en Anson Rabinbach y Sander L. Gilman (comps.), *The Third Reich Sourcebook,* Berkeley y Londres, University of California Press, 2013, pp. 199 y 200.

[143] Adolf Hitler, cit. en Dietz Bering, *op. cit.,* pp. 122 y 366.

[144] La historia de la «participación» de Werner Scholem en la exposición de Múnich de 1937 se relata en Mirjam Zadoff, *Werner Scholem. A German Life,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2018, pp. 275-278.

[145] León Trotski, «The Literary "Fellow-Travelers"», en *Literature and Revolution,* Chicago, Haymarket, 2005, pp. 61-104, en p. 61 [ed. cast.: «Los compañeros de ruta literarios de la Revolución», en *Literatura y revolución,* cit.].

[146] León Trotski, «The Literary "Fellow-Travelers"», cit., pp. 80-83 y 86.

[147] Sobre la movilización de los intelectuales franceses después de los acontecimientos de febrero de 1934 véase Michel Winock, «Vigilance antifasciste», en *Le Siècle des intellectuels,* cit., cap. 26, pp. 298-311.

[148] Véase Herbert R. Lottman, «In Defense of Culture», en *The Left Bank. Writers, Artists, and Politics from the Popular Front to the Cold War,* Chicago, University of Chicago Press, 1982, cap. 11, pp. 83-98 [ed. cast.: «En defensa de la cultura», en *La Rive gauche. La elite intelectual y política en Francia entre 1935 y 1950,* trad. de José Martínez Guerricabeitia, Barcelona, Tusquets, 1994].

[149] Sidney Webb y Beatrice Webb, *Soviet Communism. A New Civilization?,* Londres, Scribner's, 1936. Véase Anson Rabinbach, «Introduction: Legacies of Antifascism», en *New German Critique,* núm. 67: «Legacies of Antifascism», invierno de 1996, pp. 3-17, en p. 7. Desarrollé este aspecto del antifascismo en Enzo Traverso, «The Antinomies of Antifascism», en *Fire and Blood. The European Civil War, 1914-1945* [2007], Londres y Nueva York, Verso, 2016, cap. 8, pp. 254-271 [ed. cast.: «Las antinomias del antifascismo», en *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945,* trad. de Miguel Ángel Petrecca, Valencia, Universitat de València, 2009, pp. 209-226].

[150] Lion Feuchtwanger, *Moscow 1937. My Visit Described for my Friends,* Londres, Victor Gollancz, 1937 [ed. cast.: *Moscú 1937. Un informe de viaje para mis amigos,* trad. de Augusto Bunge, Santiago de Chile, Ercilla, 1937]. Sobre la visita y el encuentro de Feuchtwanger con Stalin, véase Karl Schlögel, «"Tired of the Effort of Observing and Understanding": Lion Feuchtwanger's *Moscow 1937*», en *Moscow 1937,* Cambridge, Polity Press, 2021, cap. 5, pp. 81-94.

[151] André Gide, *Back from the USSR,* Londres, Secker & Warburg, 1937 [ed. cast.: *Regreso de la URSS,* seguido de *Retoques a mi regreso de la URSS,* trad. de Carmen Claudín, Barcelona, Muchnik, 1982].

[152] Walter Benjamin, *Understanding Brecht,* Londres, Verso, 2003, p. 121 [ed. cast.: *Tentativas sobre Brecht,* trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1975], y Erdmut Wizisla, *Walter Benjamin and Bertolt Brecht. The Story of a Friendship,* New Haven, Yale University Press, 2009, p. xxi.

[153] Romain Rolland a Panait Istrati, 29 de mayo de 1929, cit. en Sophie Cœuré, *La Grande lueur à l'Est. Les français et l'Union Sovietique, 1917-1939,* París, Seuil, 1999, p. 255.

[154] Véase Ludmila Stern, *Western Intellectuals and the Soviet Union, 1920-40. From Red Square to the Left Bank,* Nueva York, Routledge, 2007, en especial los capítulos 5 a 7, «Laying the Foundations of Relations with Western Intellectuals: VOKS in the 1920s», pp. 92-119, «Manufacturing Support: VOKS in the 1930s», pp. 120-141, y «VOKS and the "Famous Foreigners"», pp. 142-174, dedicados a la historia de VOKS.

[155] Theodore Dreiser, *Dreiser's Russian Diary,* ed. de Thomas Riggio y James L. W. West III, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1996, entradas del 8 de noviembre y 4 de diciembre de 1927, pp. 59 y 182. La dimensión orientalista de la mirada de este compañero de ruta es señalada por Michael David-Fox, «The Fellow Travelers Revisited: the "Cultured West" through Soviet Eyes», en *Journal of Modern History,* vol. 75, núm. 2, junio de 2003, pp. 300-335, en pp. 316 y 317 (sobre Dreiser).

[156] Diario de André Gide, 4 de enero de 1933, cit. en Sophie Cœuré, *op. cit.,* p. 260.

[157] Esta es la tesis convincentemente sostenida por David Caute, «A Postscript to the Enlightenment», en *The Fellow-Travellers. Intellectual Friends of Communism,* ed. rev. y actualizada, New Haven, Yale University Press, 1988, cap. 7, pp. 264-281 [ed. cast.: *Compañeros de viaje. Una posdata a la Ilustración,* trad. de Teresa Pamies, Barcelona, Grijalbo, 1975. Esta es la traducción de la primera edición del libro, *The Fellow-Travellers. A Postscript to Enlightenment,* Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1973. (N. del T.)].

[158] François Furet, *The Passing of an Illusion. The Idea of Communism in the Twentieth Century* [1995], Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 224 [ed. cast.: *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX,* trad. de Mónica Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1996].

[159] Herbert R. Lottman, *op. cit.,* pp. 92-96.

[160] Thomas Mann, *The Magic Mountain,* trad. de John E. Woods, Nueva York, Knopf, 2005, p. 442 [ed. cast.: *La montaña mágica,* trad. de Isabel García Adánez, Barcelona, Edhasa, 1997].

[161] Véase en su totalidad la segunda sección de Judith Marcus, *Georg Lukács and Thomas Mann. A Study in the Sociology of Literature,* Amherst, University of Massachusetts Press, 1987, y también Michael Löwy, «Naphta or Settembrini?: Lukács and Romantic Anticapitalism», en *New German Critique,* vol. 42, otoño de 1987, pp. 17-31.

[162] Thomas Mann, *op. cit.,* p. 54.

[163] *Ibid.*

[164] Heinrich Mann, «Geist und Tat» [1911], en Michael Stark (comp.), *op. cit.,* pp. 34-40, y *Der Hass. Deutsche Zeitgeschichte* [1933], Fráncfort, Fisher, 1987 [ed. cast.: *El odio. Historia contemporánea de Alemania,* trad. de Carlos Vattier B., Santiago de Chile, Luz, 1934].

[165] Norbert Elias y John L. Scotson, *The Established and the Outsiders. A Sociological Enquiry into Community Problems,* Londres, Frank Cass, 1965 [ed. cast.: *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios,* trad. de Víctor Altamirano, México, Fondo de Cultura Económica, 2016].

[166] Christian Rakovski, «The "Professional Dangers" of Power» [1928], en *Selected Writings on Opposition in the USSR, 1923-30,* ed. de Gus Fagan, Londres, Allison & Busby, 1980, pp. 124-136, en p. 126. Sobre la «ley de hierro» de la oligarquía, véase Robert Michels, *op. cit.,* pp. 224-234.

[167] Yuri Slezkine, *The House of Government. A Saga of the Russian Revolution,* Princeton, Princeton University Press, 2017, p. 318 [ed. cast.: *La casa eterna. Saga de la Revolución rusa,* trad. de Miguel Temprano García, Barcelona, Acantilado, 2021].

[168] *Ibid.,* pp. 494 y 495.

[169] Eric Hobsbawm, *Interesting Times. A Twentieth-Century Life,* Londres, Allen Lane, 2002, p.

129 [ed. cast.: *Años interesantes. Una vida en el siglo XX,* trad. de Juan Rabasseda, Barcelona, Crítica, 2003]. Hobsbawm se refiere al primer volumen de la autobiografía del líder del Partido Comunista italiano, Giorgio Amendola, *Una scelta di vita,* Milán, Rizzoli, 1978.

[170] Brigitte Studer, *Reisende der Weltrevolution,* cit., pp. 211-220, explica bien esta oscilación permanente entre bohemia y ascetismo y menciona varios ejemplos de agentes femeninas de la Comintern.

[171] Hans Magnus Enzensberger, *Dreamers of the Absolute. Essays on Politics, Crime, and Culture,* Londres, Radius Books, 1988, p. 160.

[172] Brigitte Studer, «Communism as Existential Choice», en Silvio Pons y Stephen Anthony Smith (comps.), *The Cambridge History of Communism,* Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 503-525, en pp. 506 y 521. Studer se refiere a Erving Goffman, *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates,* Garden City (NY), Anchor Books, 1961 [ed. cast.: *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales,* trad. de María Antonia Oyuela de Grant, Buenos Aires, Amorrortu, 1984], y Michel Foucault, «Technologies of the Self» [1984], en *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984,* vol. 1: *Subjectivity and Truth,* ed. de Paul Rabinow, Nueva York, The New Press, 1997, pp. 223-251 [ed. cast.: «Tecnologías del yo», en *Tecnologías del yo y otros textos afines,* trad. de Mercedes Allendesalazar, Barcelona, Paidós e Institut de Ciències de l'Educació de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1990, pp. 45-94].

[173] Esta definición, forjada por la exguardiana de la ortodoxia ideológica del PCF, Annie Kriegel, se utilizó sobre todo durante la Guerra Fría para describir a los funcionarios comunistas como agentes de una conspiración de Moscú, pero tiene no obstante algún valor heurístico. Véase Annie Kriegel, *Les Communistes français. Essai d'ethnographie politique,* París, Seuil, 1968 [ed. cast.: *Los comunistas franceses,* trad. de Francesc Pallarés, Madrid, Villalar, 1978]. Muchos intelectuales excomunistas trasladarían al anticomunismo el *habitus* mental que habían adquirido como *apparatchiks* del Partido. Sobre los intelectuales exestalinistas que se convirtieron en furibundos anticomunistas, véase Isaac Deutscher, «The Ex-Communist's Conscience» [1950], en *Marxism, Wars and Revolutions,* cit., pp. 49-59 [ed. cast.: «La conciencia de los excomunistas», en *Herejes y renegados,* trad. de Juan Carlos García Borrón, Barcelona, Ariel, 1970, 15-31].

[174] Edgar Morin, «Préface» [1991], en *Autocritique* [1959], París, Seuil, 1991, p. 10 [ed. cast. (sin el prefacio): *Autocrítica,* trad. de Janine Muls de Liarás y Jaime Liarás García, Barcelona, Kairós, 1976].

[175] Georg Lukács, *History and Class Consciousness,* cit., p. 320.

[176] Lewis A. Coser, *Men of Ideas. A Sociologist's View* [1965], Nueva York, Free Press, 1997 [ed. cast.: *Hombres de ideas. El punto de vista de un sociólogo,* trad. de Ivonne A. de la Peña, México, Fondo de Cultura Económica, 1968].

[177] Franco Venturi, *op. cit.,* p. 365.

[178] Walter Benjamin, *Moscow Diary,* ed. de Gary Smith, Cambridge (MA) y Londres, Harvard University Press, 1986, p. 73 [ed. cast.: *Diario de Moscú,* trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2015].

[179] Eric Hobsbawm, *Interesting Times,* cit., p. 96.

[180] A juicio de Max Weber, esto coincidía con la «ética del Sermón de la Montaña», que él atribuía a Karl Liebknecht y la Liga Espartaquista. Véase Max Weber, «The Profession and Vocation of Politics», cit., p. 357.

[181] Serguéi Necháyev, *op. cit.,* p. 72. Véanse también Franco Venturi, *op. cit.,* p. 365, y James Joll, *op. cit.,* pp. 77 y 78.

[182] Georg Lukács, *History and Class Consciousness,* cit., p. 42. Sobre el «extremismo ético» de Lukács, véase Michael Löwy, «Lukács' Leftist Period (1919-1921)», en *Georg Lukács. From Romanticism to Bolshevism* [1975], Londres, New Left Books, 1979, cap. 3, pp. 145-167 [ed. cast.: «Lukács izquierdista (1919-1921)», en *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukács, 1909-1929,* trad. de María Dolores de la Peña, México, Siglo XXI, 1978, pp. 154-177].

[183] Victor Serge, *Memoirs of a Revolutionary* [1946], pról. de Adam Hochschild, Nueva York, New York Review Books, 2012, p. 327 [ed. cast.: *Memorias de un revolucionario,* trad. de Tomás Segovia, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019].

[184] Carl Schmitt, *Theory of the Partisan,* cit., p. 21.

[185] *Ibid.,* p. 36. Véase Carl Schmitt, *The Concept of the Political* [1932], ed. de George Schwab, Chicago, University of Chicago Press, 2007 [ed. cast.: *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios,* trad. de Rafael Agapito, Madrid, Alianza, 1991].

[186] Karl Mannheim, *op. cit.,* p. 135.

5. Entre la libertad y la liberación La Revolución es la guerra de la libertad contra sus enemigos.

Robespierre, «Informe sobre los principios del gobierno revolucionario» (1793) Libertad solo para los partidarios del gobierno, solo para los miembros de un partido –por numerosos que puedan ser–, no es libertad en absoluto. La libertad es siempre y exclusivamente libertad para el que piensa diferente. No a causa de ningún concepto fanático de «justicia», sino porque todo lo que es instructivo, saludable y purificador en la libertad política depende de esta característica esencial, y su eficacia se desvanece cuando la «libertad» se convierte en un privilegio especial.

Rosa Luxemburg, *La Revolución Rusa* (1918) GENEALOGÍAS

Pensar la libertad (cosa que la filosofía política ha hecho desde hace siglos) e historizarla (lo cual implica interpretar experiencias históricas concretas) no son exactamente lo mismo, y la relación entre libertad y revolución –una acción liberadora– puede subrayar esa discrepancia. Hay muchas genealogías de la libertad, y esto no se debe solo a sus diferente caminos sino también a la pluralidad de sus concepciones. Vistos desde una perspectiva marxista o liberal clásica, los caminos de la libertad divergen de manera radical. De hecho, la libertad es sin lugar a duda una de las palabras más ambiguas y polisémicas de nuestro léxico político. Todo el mundo la pronuncia, pero nadie le da el mismo significado. Desde la época de la Ilustración, la libertad es un ideal cuya aceptación es casi universal, pero sus definiciones son sumamente diversas –en muchos casos, incompatibles– y su campo conceptual está colmado de paradojas. En sus *Consideraciones sobre Francia* (1797), Joseph de Maistre, el apologista más oscuro del Antiguo Régimen con quien ya nos encontramos en el capítulo anterior, sugería una definición legitimista: la libertad, escribía, «es la acción de los seres libres bajo una mano divina. Libremente esclavos»[1]. Durante tres siglos, la trata de esclavos entre África, Europa y las Américas se llevó a cabo en naves que, desafiantes, exhibían nombres como «Amistad», «Hermandad» y… «Libertad»[2]. Y las cosas no cambiaron en el siglo XX. En un famoso ensayo, «La doctrina del fascismo» (1932), Giovanni Gentile y Benito Mussolini definieron la libertad como sinónimo de totalitarismo. «El fascismo representa la libertad –escribían– y la única digna de tener, la libertad del Estado y del individuo dentro de él»[3]. En consecuencia, el fascismo entendido como un Estado totalitario era la única verdadera consumación de la libertad. En el fascismo, explicaban, los individuos quedaban despojados de «todas las libertades inútiles y posiblemente dañinas», pero se preservaba su libertad fundamental dado que, concluían, «el poder de decisión en esta cuestión no puede estar en el individuo, sino exclusivamente en el Estado»[4].

La libertad también estaba inscripta en la Constitución soviética de 1936,

el año del primer proceso de Moscú, y en ella se la identificaba con el poder del Partido Comunista. En *La revolución traicionada* (1937), León Trotski señalaba que la nueva carta constitucional «garantizaba» muchas «libertades» –de expresión, de prensa, de reunión y de manifestación callejera–, pero en realidad estas tomaban la forma «o bien de un pesado bozal o de grilletes en manos y pies». Así, el verdadero significado de la ley soviética era exactamente lo opuesto de su estimación formal. En una prefiguración de *1984,* el libro de George Orwell, Trotski hacía notar que la libertad de prensa era «una continuación de la feroz censura previa cuyas cadenas están en manos del secretariado de un Comité Central no elegido por nadie»; la libertad de pensamiento, «el grosero e ignorante control de la ciencia, la literatura y el arte», y la libertad de reunión, «la obligación de ciertos grupos de la población de hacerse presentes en los mítines convocados por las autoridades para la sanción de resoluciones elaboradas de antemano». Como resultado, bajo la nueva Constitución, millares de personas eran enviadas a «cárceles y campos de concentración por crímenes contra el dogma de la infalibilidad»[5]. En la Constitución de Stalin, concluía Trotski, el significado de la libertad estaba saturado de pies a cabeza «del espíritu de usurpación y cinismo»[6]. Pero Stalin no era más que la expresión paroxística de una tendencia general, y sus esfuerzos para reinterpretar la libertad encontraron muchos dignos competidores. Uno de los organismos internacionales más poderosos de propaganda conservadora en los años de la posguerra se denominó «Congreso por la Libertad de la Cultura»[7]. Y en nombre del «mundo libre» y la defensa contra la amenaza del comunismo, el Departamento de Estado de Estados Unidos organizó o apoyó golpes y dictaduras militares en Irán (1953), Guatemala (1954), Indonesia (1965) y Chile (1973), para mencionar apenas algunos ejemplos.

La mayoría de los manuales de filosofía política comienzan con la distinción canónica establecida en 1819 por Benjamin Constant en su comparación entre la libertad de los antiguos y la de los modernos, que Isaiah Berlin reformuló como libertades «positiva» y «negativa»: libertad *para* contra libertad *frente a*[8]. La primera era colectiva y estaba hecha de una participación activa en la vida pública: libertad para decidir el futuro del Estado. La segunda era individual y se fundaba en la capacidad de los ciudadanos de organizar su propia vida sin interferencias externas, libres de toda coerción. La primera suponía una comunidad política, la segunda, una sociedad de individuos atomizados: una sociedad de mercado. Entendida como lo opuesto del colectivismo, la libertad negativa no necesita democracia. A juicio de Constant, el objetivo de las instituciones representativas no era encarnar la soberanía popular sino, antes bien, favorecer el libre desarrollo de la iniciativa y la empresa individuales. Tal como explicaba al final de su ensayo, el «sistema representativo» no era otra cosa que una organización por medio de la cual una nación pone a algunos individuos a cargo de hacer lo que ella no puede o no quiere hacer. […] El sistema representativo es un mandato

dado a cierta cantidad de hombres por la masa del pueblo que quiere que se defiendan sus intereses, pero no tiene tiempo para defenderlos constantemente por sí misma[9].

Según esta concepción, la libertad de los propietarios prevalece claramente sobre la democracia de los ciudadanos. En *Camino de servidumbre* (1944), su manifiesto neoliberal, Friedrich A. Hayek sostuvo que «el sistema de la propiedad privada es la garantía más importante de la libertad»[10] y explicó que, mucho antes de Hitler, el germen del totalitarismo había sido introducido por el socialismo, una corriente política cuya hostilidad a la propiedad privada amenazaba todas las libertades modernas. A su entender, la libertad implicaba la propiedad, y el totalitarismo era la forma más consumada de colectivismo. En la introducción de su libro, destacaba que «el ascenso del fascismo y el nazismo no fue una reacción contra las tendencias socialistas del periodo precedente, sino un resultado necesario de estas»[11]. La democracia, agregaba, «es en esencia un medio, un dispositivo utilitario para salvaguardar la paz interna y la libertad individual»[12]. Como tal, no era «infalible», desde luego, y podía llegar a ser «tan opresiva como la peor dictadura»[13]. Habida cuenta de que la «democracia distributiva» era el mejor camino a la servidumbre, una lucha antitotalitaria eficaz implicaba antes que nada la defensa de la civilización o «la sumisión de los hombres a las fuerzas impersonales del mercado»[14]. De tal modo, no bastaba con la lucha contra las potencias del Eje: Hayek sugería también luchar contra «los totalitarios que están entre nosotros», personas que, como John Maynard Keynes, prescribían medidas peligrosas de intervención estatal en la economía[15]. Sobre la base de esas premisas, la historia de la libertad se convertiría en una marcha triunfal de la propiedad y la competencia en el mercado, finalmente inscriptas en el *habitus* mental y la conducta de vida del *homo economicus* neoliberal. Si se echa mano a esa genealogía, la libertad ha triunfado hoy con el Banco Mundial y el FMI.

Pero también hay una genealogía radicalmente diferente de la libertad que rechaza la propiedad. Su punto de partida fue probablemente el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754) de Rousseau, cuya segunda parte comenzaba con un famoso íncipit: El primer hombre a quien, tras cercar un pedazo de terreno, se le ocurrió decir «esto es mío» y encontró gente lo bastante simple para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos; cuántas miserias y horrores habría ahorrado al género humano aquel que, sacando las estacas del cerco y cubriendo la zanja, hubiera gritado a sus semejantes: «Guardaos de escuchar a este impostor. ¡Estaréis perdidos si olvidáis que los frutos de la tierra pertenecen a todos y que la tierra misma no es de nadie!»[16].

La concepción de la libertad fundada en la crítica de la propiedad tuvo sus momentos más significativos durante el capitalismo moderno. En 1842, el joven Marx escribió varios artículos para la *Rheinische Zeitung* dedicados a

los cercados en Renania: a lo largo de los siglos, la leña de los bosques había sido de libre acceso como un elemento común y los campesinos la habían aprovechado en función de sus necesidades, pero con la conversión de los bosques en propiedad privada, se habían transformado de improviso en «ladrones». La propiedad había destruido una libertad ancestral sobre la cual los campesinos habían construido su vida colectiva. Los argumentos de Marx eran convincentes pero distaban de ser novedosos, dado que su crítica de la propiedad tenía ilustres ancestros, desde los Niveladores *[Levellers]* –que habían discutido la cuestión en sus debates de Putney[17]– hasta los jacobinos: el conflicto entre la propiedad y el «derecho a la existencia» estaba en el centro de la redacción de la Constitución francesa de 1793. Marx se oponía vigorosamente a la ley renana, que en nombre de la propiedad privada había transformado la recolección de leña caída en un robo. Exigía «para los pobres un *derecho consuetudinario*» que debía extenderse universalmente como un derecho humano básico, apuntado a proteger a «la masa más baja, desposeída y elemental»[18].

Como ha señalado el filósofo francés Daniel Bensaïd en relación con esos debates, hay algunas analogías sorprendentes entre el pasado y el presente[19]. Los cercados de fines del siglo XVIII en el Reino Unido y de comienzos de la década de 1840 en Alemania son asombrosamente similares a la creciente destrucción de los «bienes comunales» (tanto de la naturaleza como de la cultura) mediante su privatización y sujeción a la ley de la economía de mercado desde fines del siglo XX. Hoy, un recurso natural como el agua ha sido objeto de una apropiación y se ha convertido en una mercancía vendida por empresas privadas. Las biotecnologías, la genómica, los derechos de patente y diferentes formas de propiedad intelectual son instrumentos para la desposesión de los seres humanos, exactamente del mismo modo en que los cercados de dos siglos atrás marcaron un momento crucial en el proceso de acumulación del capital. Como Karl Polanyi explicaba en *La gran transformación* (1944), lejos de ser «neutral» o «natural», la sociedad de mercado se construyó como un desmantelamiento planificado de comunalidades que tenían sus propias formas de libertad. Invirtiendo los argumentos de Hayek, Polanyi hacía hincapié en que la llamada civilización decimonónica no había sido destruida por los ataques conjuntos de bárbaros de derecha o izquierda obsesionados por la idea de una economía planificada. A su modo de ver, el fascismo era el producto final de la ilusión de una sociedad de mercado autorregulada que, al entrar en un conflicto insuperable con la democracia, decidía resolver la contradicción mediante la destrucción de esta misma. Preservar «la libertad en una sociedad compleja» –esta era la conclusión de su ensayo– implicaba cuestionar el dogma del capitalismo de libre mercado: «En busca de los orígenes del cataclismo [la Segunda Guerra Mundial y el fascismo], debemos volver al ascenso y la caída de la economía de mercado»[20]. Librado a sus propios demonios, el capitalismo ponía ineluctablemente en peligro la libertad.

Muchos estudiosos han hecho hincapié en el «singular parto gemelar» del liberalismo clásico y la esclavitud racial[21]. En la medida en que la propiedad era su mayor sustrato, la libertad no era incompatible ni con el colonialismo ni con la esclavitud: el colonialismo implicaba la apropiación de tierras no pertenecientes a nadie *(terra nullius)* y la esclavitud transformaba a trabajadores forzados negros en la propiedad de esclavistas[22]. Como ha señalado Susan Buck-Morss, la mayoría de los pensadores iluministas consideraban la esclavitud como una metáfora útil para describir la coerción en cuanto se oponía a la libertad, pero para ellos se trataba de una mera forma discursiva[23]. Entendida como una figura retórica tomada de la Antigüedad, no entraba en conflicto con una realidad histórica hecha de trata de esclavos y trabajo esclavo. John Locke valoraba la libertad y condenaba la esclavitud como un «vil y miserable estado del hombre», pero no tenía reparos en ser accionista de la Compañía Real Africana, un organismo británico dedicado a esclavizar africanos negros y enviarlos a trabajar en las plantaciones de Virginia[24]. También es significativo que la abolición de la esclavitud no redundara en compensaciones económicas para sus víctimas sino, antes bien, en acuerdos de reparación con los propietarios de esclavos. Es obvio que una genealogía de la libertad escrita desde la perspectiva de los esclavos y los pueblos colonizados pondría en tela de juicio muchos de los supuestos generales del liberalismo clásico.

El develamiento de la hipocresía y el engaño de la libertad capitalista fue, a lo largo del siglo XIX, uno de los tópicos del radicalismo de izquierda. Uno de sus blancos –una poderosa representación visual de la libertad como prosperidad capitalista– fue la Estatua de la Libertad, cuya inauguración se produjo en Liberty Island, Nueva York, en 1886. Era esta la época, al final de la Reconstrucción y cuando la Corte Suprema de Estados Unidos ratificaba la vigencia de las leyes de segregación, en que los linchamientos en los estados sureños alcanzaban su punto máximo. *Cleveland Gazette,* un diario cuyos propietarios eran negros, cubrió la ceremonia de inauguración de la estatua con un sarcástico editorial que sostenía que, instalada en el país del Ku Klux Klan y el odio racial, este símbolo de la libertad «que ilumina el mundo» era «ridículo en extremo»[25]. Durante la Gran Guerra, el acontecimiento que anunció el fin de la oleada decimonónica de inmigración europea y el surgimiento de Estados Unidos como el poder mundial hegemónico, Aleksandra Kollontái, la famosa socialista rusa por entonces exilada en Nueva York, describía la estatua como una supervivencia anacrónica del pasado, «una vieja y olvidada leyenda». Este símbolo había llegado demasiado tarde, cuando el mito estadounidense estaba agotado: Para nuestros abuelos y bisabuelos, el Nuevo Mundo era en verdad la tierra de la libertad. Aquí, sin importar lo que hubieran sido en la envejecida Europa, se sentían, en un pie de igualdad, hijos y ciudadanos de un país libre. Aquí podían rezar a su Dios de conformidad con sus propios y queridos ritos. Aquí podían aún creer que un hombre era capaz de forjar su felicidad, su riqueza y su destino con sus

propias manos. Aquí el hada de la fortuna todavía atraía libremente a tierras desiertas, llanuras fructíferas y áridas montañas que ocultaban oro[26].

Pero el cuento de la libertad estadounidense se había terminado y ahora la estatua parecía pequeña e insignificante en comparación con el imponente perfil de Nueva York. El reino de la libertad se había convertido en la tierra del capital: Los rascacielos la han despojado de su aura, y ahora ya no es ella la que se eleva sobre la bahía de esta ciudad internacional, ya no es ella la que alumbra el camino hacia el puerto internacional, hacia el Nuevo Mundo. Millones de luces de las ventanas de los rascacielos de oficinas de cincuenta pisos eclipsan la luz de la diosa de la Libertad. Los gigantes grises miran con sorna las estrechas calles neoyorquinas que, atestadas de hombres de negocios y sus empleados, se abren paso muy abajo como arroyos entre las paredes de un desfiladero. Y son esos sólidos muros de piedra, el refugio seguro de los reyes del capital estadounidense, los que ahora expresan el «espíritu» que reina en el continente de Colón de manera más consumada que la lastimera y marchita estatua verde con toda su vergüenza a cuestas[27].

La tensión entre libertad y liberación fue una de las características más significativas de la cultura decimonónica, la era de las «revoluciones burguesas». Realizados por el «Pueblo» –las clases populares de los comienzos del capitalismo industrial–, esos levantamientos habían llevado a la burguesía al poder como la nueva clase gobernante en Europa. Sin embargo, en esos tiempos de «persistencia del Antiguo Régimen», ni las élites industriales y financieras ni sus representantes intelectuales y políticos participaban en los alzamientos, y tampoco construían barricadas[28]. En la primera mitad de la década de 1830, François Guizot, la futura encarnación de la monarquía de Julio francesa, aún ponderaba cómo reformar el reino de Carlos X. Observaba pasivamente la súbita e inesperada ola revolucionaria que establecía instituciones liberales burguesas. Los actores de los «tres días gloriosos», el 27, 28 y 29 de julio de 1830, eran trabajadores calificados que constituían el pueblo parisino: artesanos, carpinteros, cerrajeros, zapateros, albañiles, tipógrafos, *etc.* Con el crecimiento del movimiento, se incorporó a él una pequeña cantidad de estudiantes, así como un sector importante de la Guardia Nacional que poco a poco se inclinó por el bando de los insurgentes, sin desempeñar, no obstante, un papel dirigente. Una vez sólidamente instalada en el poder, la burguesía enfrentó la ardua tarea de apropiarse simbólicamente de un acontecimiento que no había inspirado ni encabezado. La Columna de Julio en la plaza de la Bastilla, construida entre 1835 y 1840, pasó finalmente a ser uno más de los innumerables monumentos a la gloria nacional dispersos por toda la capital francesa; la estatua que la corona, el «Espíritu de la Libertad» de Augustin Dumont, es notablemente «neutral» tanto en su apariencia como en su significado.

Figura 5.1. Eugène Delacroix, *La Libertad guiando al pueblo,* 1831, óleo sobre tela, Musée du Louvre, París.

Esta contradicción entre una libertad burguesa domesticada y la memoria de un movimiento de liberación –o, para expresarlo de otra manera, la transición de la Revolución de Julio a la monarquía de Julio– encontró una significativa expresión en *La Libertad guiando al pueblo,* la famosa pintura de Eugène Delacroix. Objeto de interpretaciones divergentes, su ambigüedad intrínseca explica tal vez por qué, luego de exponerse en el Salón de 1831 y de que el rey Luis Felipe la comprara, se la sacó rápidamente de la exposición pública y permaneció oculta hasta 1848, para ser luego canonizada por la Tercera República, que la trasladó al Musée du Louvre. Descripta por su autor como una «alegoría real» *(allégorie réelle)*[29], esta imponente pintura está dominada por la figura de la Libertad, una mujer con los pechos desnudos que conduce al pueblo insurgente a través de los restos de una barricada. Lleva en sus manos un mosquete y la tricolor, la bandera que durante el levantamiento de julio había reaparecido y remplazado a la enseña blanca de la dinastía de los Borbones. Más allá de ella yacen los cadáveres de tres insurgentes, un trabajador casi desnudo y dos soldados, mientras que un cuarto joven rebelde se arrodilla ante ella en actitud de devoción implorante. Detrás, arrecia la batalla. La Libertad está rodeada por otros tres actores del levantamiento: un adolescente que empuña un par de pistolas y dos trabajadores comunes y corrientes. En tanto que uno de ellos esgrime un sable y lleva todavía su ropa

de trabajo, el otro, armado con un fusil, es un joven artesano que gasta chaqueta, sombrero de copa y corbatín. En tierra, se reconoce a un estudiante por su tricornio. La mayor parte de estas figuras han sido objeto de diversas interpretaciones, empezando desde luego por la propia Libertad. Semidesnuda e imponente por su tamaño, pertenece por cierto a una tradición pictórica más amplia de representaciones alegóricas –exactamente igual que la República– y es muy dudoso que pueda tomársela por un símbolo de emancipación sexual, pero aparece decididamente como una mujer del pueblo[30]. Como han señalado muchos exegetas de esta pintura, Delacroix se inspiró en «La Curée», un poema escrito muy poco después de la insurrección y en el que se menciona a la Libertad como una «mujer fuerte de poderosos pechos» que, «ágil y marchando a grandes pasos, se regocija con los gritos del pueblo»[31]. También Balzac, que admiró la tela de Delacroix en el Salón de 1831, la menciona en su novela *Los campesinos* (1855), en la que se presenta a la Libertad como Catherine, una mujer de las clases bajas: Catherine, una criatura alta y fuerte, en todo punto igual a las mujeres a quienes escultores y pintores toman como modelo de la Libertad, tal como la República solía hacerlo, fascinaba a los jóvenes del valle del Avonne por la misma exuberancia de los pechos, las mismas piernas musculosas, la misma figura, robusta y flexible a la vez, los brazos rollizos, los ojos avivados por una chispa de fuego; por el aire altivo, el pelo retorcido en grandes trenzas, el entrecejo masculino, la boca roja con los labios curvados por una sonrisa casi feroz, que Eugène Delacroix y David d'Angers han captado y reproducido con tanto éxito. Una viva imagen del pueblo trabajador, la morena y ardiente Catherine encendió la insurrección con sus brillantes, leonados y penetrantes ojos, de una insolencia de soldado. Había heredado de su padre un temperamento tan violento que, en la vinería, toda la familia le tenía miedo[32].

En la pintura de Delacroix, esta guerrera encabeza una insurrección popular. Como puntualizaron varios críticos de arte, el joven insurgente que esgrime un fusil no es un burgués: el sombrero de copa y el corbatín eran bastante comunes entre los artesanos de la ciudad, y el pantalón y el cinturón revelan claramente su modesto estatus. En consecuencia, la tela no ilustra la «alianza» de clases entre el proletariado y una burguesía aún revolucionaria. Entre los críticos y comentaristas de 1830, ninguno consideró burgués a ese joven rebelde. Charles Farcy, un conservador, lo veía como «una figura equívoca, a medias burgués y a medias obrero»[33]. Todos eran unánimes en considerar la tela de Delacroix como una representación de la insurrección popular: un movimiento encarnado por las clases trabajadoras de París, obreros y artesanos, y apoyado por algunos burgueses desclasados. Por eso los diarios orleanistas estaban tan decepcionados: la burguesía liberal, la verdadera ganadora de la insurrección de 1830 y nueva clase dirigente en la monarquía de Julio, está simplemente ausente de esta pintura. Con motivaciones muy opuestas, tanto legitimistas como republicanos apreciaban

el logro estético de Delacroix. Mientras que los primeros lo veían como un retrato de la turba, el populacho, la chusma, la *canaille,* y como una advertencia contra los bárbaros de la capital francesa –varios críticos hacían hincapié en la tosquedad de esta oprobiosa mujer e incluso señalaban el vello en sus axilas–, los segundos celebraban una obra de arte que reconocía al pueblo como un actor político.

La Libertad guiando al pueblo es una maraña de elementos paradójicos. El pueblo aparece indudablemente como su héroe, evidencia que explica el entusiasmo de los visitantes republicanos al Salón de 1831. Desde este punto de vista, la tela también revela el radicalismo de su joven autor, que veinte años después pintaría la Galería de Apolo en el Louvre para celebrar el aplastamiento de la insurrección de junio de 1848. Pero otros rasgos exhiben la ambigüedad de esta pintura. Sobre la derecha, los contornos de la catedral de Notre-Dame prestan un carácter religioso a la figura alegórica de la Libertad. A pesar de la barricada, que es apenas reconocible, la composición reproduce un canon estético muy conservador: la Libertad con una tricolor en la mano es una referencia explícita a *Augereau en el puente de Arcole* (1798), una tela del pintor neoclasicista Charles Thévenin que celebra el heroísmo de un general napoleónico. En 1830, Thévenin era famoso como pintor de las batallas de la Revolución Francesa y el primer Imperio; al elegir este modelo estético, Delacroix daba claramente a la tricolor de la Libertad una dimensión bonapartista[34]. Además, si se considera que en 1830 la Revolución de Julio coincidió con la primera guerra argelina, esta alegoría de la libertad ya anunciaba las ambigüedades del republicanismo francés: la mezcla entre universalismo y nacionalismo, la libertad como una conquista revolucionaria y el objetivo de la «misión civilizatoria» colonial.

Este retrato de la libertad como una majestuosa mujer combatiente con una bandera y un arma es, no obstante, bastante poco común. De ordinario, las figuras alegóricas femeninas eran inocentes y estaban desarmadas, en tanto que las imágenes icónicas de la liberación estaban fuertemente generizadas, con un acento en la fortaleza física masculina[35]. Y esta tendencia persistiría durante más de un siglo. Como ya vimos en un capítulo anterior, en la propaganda comunista de comienzos de los años veinte la revolución mundial aparecía con frecuencia como un proletario lleno de vigor y músculos que rompía los grilletes impuestos por el imperialismo. Pero esta peculiaridad no debe ocultar algunas afinidades. A pesar de sus diferentes connotaciones de género, orientaciones ideológicas y contextos culturales, tanto la pintura de Delacroix como carteles soviéticos posteriores presentan la libertad como un objetivo que es preciso conquistar mediante una acción liberadora. De la Revolución Francesa en adelante, la libertad no puede disociarse de la liberación, es decir, de la representación de seres humanos que rompen las cadenas de la opresión, derrumban los muros del despotismo y se lanzan a las barricadas. Por eso, desde comienzos del siglo XIX, la libertad fue objeto de múltiples intentos de domesticación, ya fuera mediante su reducción a una

simple metáfora o su descripción como el regalo hecho por un poder providencial e ilustrado. Ese es el núcleo del discurso sobre la esclavitud que dio forma al crecimiento del abolicionismo en Europa y las Américas. La libertad y la justicia, señalaba Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (1952), eran siempre «la libertad blanca y la justicia blanca», disfrute y respiro generosamente concedidos a los esclavos por sus amos. «El hombre negro se conformaba con agradecer al hombre blanco –escribía–, y la prueba más contundente del hecho es la impresionante cantidad de estatuas erigidas en todo el territorio francés y las colonias para mostrar a la Francia blanca acariciando el pelo rizado de su lindo negro, cuyas cadenas acaban de romperse»[36]. Como ha argumentado de manera convincente el historiador del arte Hugh Honour, a lo largo del siglo XIX las representaciones de la abolición de la esclavitud estaban infaltablemente inspiradas por un fuerte paternalismo –piénsese en las pinturas y estatuas de Victor Schoelcher o Abraham Lincoln–, mientras que las imágenes de guerreros africanos desnudos ilustraban la visión mítica del salvajismo negro y la obra civilizadora de los colonizadores europeos[37]. Un reflejo elocuente de esta ideología es *Proclamación de la abolición de la esclavitud en las colonias francesas* (1849), cuadro de François-Auguste Biard. Una pareja negra se abraza –el hombre muestra sus cadenas rotas– frente a un representante blanco de la República francesa que habla junto a una bandera tricolor. Los rodean mujeres negras de pechos desnudos arrodilladas ante la bandera de Francia, mientras otra expresa su gratitud a dos benevolentes damas blancas.

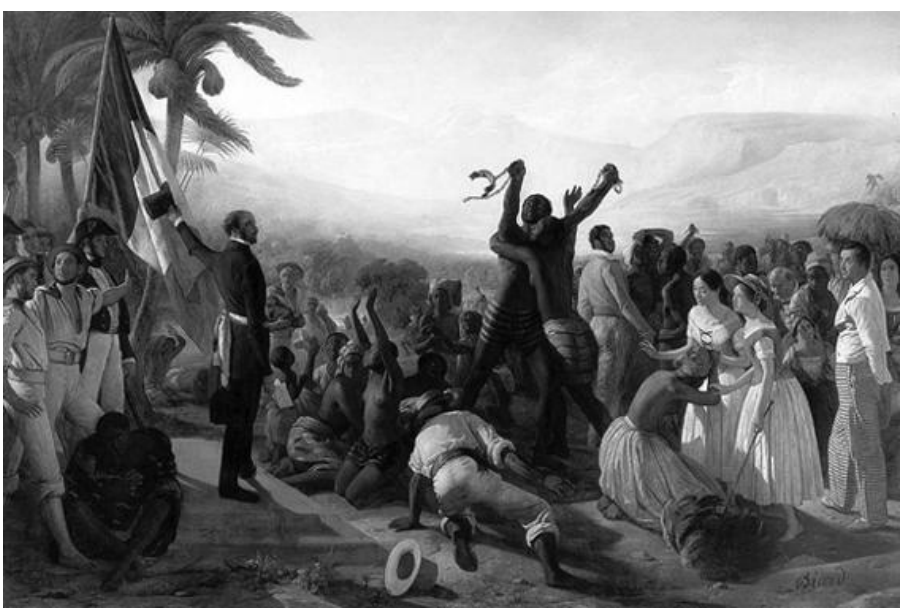
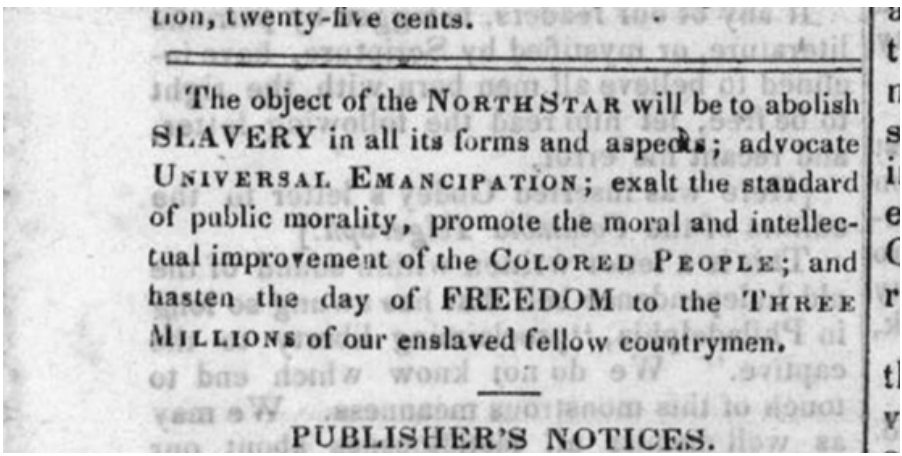


Figura 5.2. François-Auguste Biard, *Proclamación de la abolición de la esclavitud en las colonias francesas,* 1849, tela, Château de Versailles, Francia.

La idea de la «misión civilizatoria» de los europeos en relación con las poblaciones de color del mundo colonial estaba profundamente arraigada en la cultura de la Ilustración, como lo atestiguan las obras de la mayoría de los filósofos dieciochescos, al igual que las declaraciones públicas de las asociaciones abolicionistas francesas y británicas que se crearon en la década de 1780[38]. Los jacobinos negros terminaron con la esclavitud en La Española, pero –salvo en un breve momento durante la Revolución Francesa que coincidió con la primera abolición de la esclavitud decretada por la Convención en 1794[39]– no pudieron derrotar ese difundido prejuicio. El siglo XIX sería la edad dorada del racismo codificado como un discurso científico.



tion, twenty-five cents.

The object of the NORTH STAR will be to abolish SLAVERY in all its forms and aspects; advocate UNIVERSAL EMANCIPATION; exalt the standard of public morality, promote the moral and intellectual improvement of the COLORED PEOPLE; and hasten the day of FREEDOM to the THREE MILLIONS of our enslaved fellow countrymen.

PUBLISHER'S NOTICES.

Figura 5.3. *The North Star,* 22 de febrero de 1850.

Contra esa mentalidad paternalista y esa disposición ideológica –los esclavos liberados como receptores pasivos de derechos otorgados por un poder externo–, muchos representantes del radicalismo negro hacían hincapié en una visión alternativa de la abolición de la esclavitud, como un proceso de autoemancipación. Esta idea se formulaba con claridad en una declaración de *The North Star,* el semanario abolicionista publicado en Rochester por Frederick Douglass entre 1847 y 1851: «El objetivo de *The North Star* será abolir la esclavitud en todas sus formas y todos sus aspectos; abogar por la emancipación universal; exaltar la norma de la moralidad pública; promover la mejora moral e intelectual de las personas de color, y apresurar el día de la libertad para nuestros tres millones de compatriotas esclavizados»[40]. Similar fue la posición –en la cual puede reconocerse todavía el recuerdo de la revolución de La Española– adoptada por el movimiento abolicionista negro, que en su convención de Cleveland, en 1854, declaró solemnemente: Que ningún pueblo oprimido obtuvo jamás sus derechos en virtud de actos

voluntarios de generosidad por parte de sus opresores. Que es fútil esperar por nuestro lado tales resultados por obra de la bondad moral de nuestros opresores estadounidenses blancos. Que, si deseamos la libertad, esta solo puede alcanzarse al precio que otros han pagado por ella[41].

La guerra de Secesión estadounidense fue una maraña de conflictos que implicaban a actores cuyas metas podían converger, sin duda, pero pertenecían a diferentes culturas y expresaban motivaciones heterogéneas. El choque entre el creciente capitalismo industrial de los estados del noreste y la economía algodonera del sur, ya integrada al mercado mundial pero todavía regida por propietarios premodernos de esclavos, se había tornado inevitable. Mientras que el abolicionismo blanco se inspiraba en los valores del honor y la moral de una burguesía blanca, anglosajona y protestante consciente de sus raíces y a la vez preocupada por el futuro de Estados Unidos, el abolicionismo negro era la lucha de los esclavos –una minoría racial oprimida– por su liberación[42]. Para ellos, la toma de las armas era un momento de autoemancipación. Así, la Proclamación de Lincoln de 1862 fue el punto de cruce de dos genealogías distintas de la libertad: la primera ampliaba los principios de la Revolución Americana, que había creado las premisas de una sociedad próspera fundada en el libre mercado y la democracia política; la segunda era un nuevo paso en un proceso de autoemancipación que había comenzado con la revolución de La Española y se había desplegado, en primer lugar, con la abolición de la trata de esclavos en 1807, y luego con la emancipación de los esclavos en los imperios británico y francés en 1833 y 1848, respectivamente. En otras palabras, la guerra de Secesión era una etapa en lo que C. L. R. James llamó la historia de la «revuelta panafricana»[43].

ONTOLOGÍA

Si el concepto de libertad es ambiguo y polisémico, su genealogía nos exige distinguir entre sus definiciones *político-filosófica* e *histórica:* como estatus jurídico y político, la libertad es una meta por conquistar o una condición por utilizar. Como señaló Herbert Marcuse, el llamado a la libertad bajo la opresión tiene potencialidades emancipatorias y críticas; en una sociedad libre tiende a convertirse en una retórica vacía o una justificación de posturas conformistas. Piénsese en el socialismo real: el significado de la libertad era claro para los trabajadores que se manifestaron en las calles de Berlín Oriental en junio de 1953, para los que derribaron la estatua de Stalin en Budapest en noviembre de 1956, para los actores de la Primavera de Praga de 1968 o para los fundadores de Solidarność en Polonia en 1980. Hoy, sin embargo, la palabra «libertad» adorna el nombre de muchos movimientos de extrema derecha de Europa Central.

Al explicar la dialéctica de la Ilustración, Marcuse insistía en que la libertad podía convertirse en una cáscara vacía o una fachada falaz tras la cual

se ocultaran nuevas formas de opresión. A su juicio, la metamorfosis por la cual la razón pasaba de ser de un arma emancipatoria a ser una racionalidad instrumental ciega coincidía con el surgimiento de una libertad ilusoria en una sociedad completamente reificada. El totalitarismo, tal como se muestra en la destrucción de la libertad por la violencia y el terror, era solo una entre muchas formas posibles de dominación, y tal vez estaba «ya obsoleto»[44]. En las sociedades ricas, escribía Marcuse en *El hombre unidimensional* (1964), la satisfacción del placer se convierte en una forma de «desublimación represiva» o «tolerancia represiva» –la reducción del «principio de placer» en la medida en que crece la gama de goces socialmente admitidos y orientados– que genera sumisión. «Bajo el imperio de una totalidad represiva –concluía– puede hacer de la libertad un poderoso instrumento de dominación»[45]. La opresión se basa en tres pilares: la alienación, o la represión de «las pulsiones sensuales que solo quieren placer y gratificación»; la división del trabajo, que inscribe nuestra vida en redes complejas de derechos y deberes legales, y la tecnología, que implica el dominio de la naturaleza. El liberalismo clásico combina los tres en una concepción filosófica de la libertad: la libertad moral basada en la «renuncia» y el autocontrol dentro de los límites de un «placer socialmente aceptado» (alienación); la libertad política como los márgenes de autonomía que nos confiere el derecho (los deberes correspondientes a la división del trabajo), y la libertad intelectual, o nuestra capacidad de cambiar el mundo por medio de la razón humana (tecnología). La «sustancia psíquica común a estos tres aspectos de la libertad» es «la no-libertad racional» o «dominación racional»[46]. En otras palabras, lo que llamamos libertad no es otra cosa que alienación, poder estatal y una creciente separación entre los seres humanos y su entorno natural.

La definición ontológica de la libertad está en el centro de *El ser y la nada* (1943) de Sartre, la primera gran obra del pensador francés publicada bajo la Ocupación alemana. Este impresionante tratado filosófico, en el cual es claramente perceptible la influencia de Descartes, Hegel y sobre todo Heidegger, no disfrutó de una aclamación unánime. Según Annie Cohen-Solal, la biógrafa de Sartre, en 1944, en la eléctrica atmósfera de la Liberación de Francia, se lo recibió con entusiasmo como un soberbio llamamiento a la libertad y el «anarquismo individual»[47]. Pero otros críticos, entre ellos Marcuse, apuntaron a su carácter problemático y sumamente ambiguo. Sobre la base del concepto heideggeriano de «autenticidad» *(Eigentlichkeit),* Sartre postulaba una discrepancia insuperable entre realidad y subjetividad, entre la condición concreta y mundana del *être-en-soi* (ser-en-sí) del individuo y su *être-pour-soi* (ser-para-sí), una fuente permanente de angustia y, al mismo tiempo, de un deseo irreprimible de libertad. Afirmando la supremacía de la conciencia sobre las condiciones externas y contingentes de la existencia, daba numerosos ejemplos de esa libertad ontológica irreducible a ninguna forma histórica de alienación, dominación y opresión, desde el trabajo asalariado y la esclavitud hasta la persecución antisemita. La condición judía

bajo el nacionalsocialismo era una simple ilustración de esa fractura fundamental entre la realidad de la persecución y la indestructible libertad subjetiva. Ser judío, explicaba Sartre, significa el «ser judío» a los ojos del antisemita. Esto define, desde luego, «el límite objetivo externo de la situación», pero la persona judía puede elegir abstraerse de esa restricción externa y, al olvidar su «ser judío», puede redescubrir su estatus ontológico de sujeto libre. Si, argumentaba Sartre, «me complace considerar a los antisemitas como puros *objetos,* mi ser-un-judío desaparece entonces de inmediato para dar lugar a la simple conciencia [de] ser una trascendencia libre e incalificable»[48]. Un ser humano puede estar alienado, oprimido y ofendido, pero seguirá siendo libre para rebelarse y su deseo de libertad no puede destruirse, lo cual prueba su supremacía sobre cualquier circunstancia objetiva.

Figura 5.4. Jean-Paul Sartre, 1945.

Sartre probablemente no sabía, cuando las librerías de París recibieron su libro, que las cámaras de gas estaban funcionando a su máxima potencia en Auschwitz y Treblinka. Cuando escribió su reseña de *El ser y la nada,* Marcuse era consciente de esa desagradable coincidencia, que consideró como un reflejo de las ambigüedades del existencialismo sartriano: Si la filosofía, en virtud de sus conceptos ontológico-existenciales del hombre o la libertad, es capaz de demostrar que el judío perseguido y la víctima del verdugo son y se mantienen absolutamente libres y dueños de una elección autorresponsable, esos conceptos filosóficos, entonces, han caído al nivel de una mera ideología, una ideología que se propone como la justificación más a mano para los perseguidores y verdugos, que son en sí mismos una parte importante de la *réalité humaine*[49].

Marcuse estigmatizaba la posición de Sartre como un idealismo que ignoraba la historia al presentarla como un rasgo puramente contingente de la subjetividad individual. Esto implicaba considerar la libertad como la estructura misma de los seres humanos, algo que los factores externos no pueden aniquilar. Sartre trataba los sucesos históricos como ejemplos útiles para ilustrar su concepción filosófica –y en última instancia metafísica– de la libertad: «La libertad esencial del hombre, tal como Sartre la ve, sigue siendo la misma antes, durante y después de la esclavización totalitaria del hombre»[50]. El radicalismo sartriano, concluía Marcuse, estaba fuera de su filosofía; podía encontrar un lugar en el estilo de su obra, no en su contenido[51].

Por una significativa coincidencia, *El ser y la nada* llegó a las librerías francesas en junio de 1943, apenas unas semanas después de que los soldados del comandante SS Jürgen Stroop aplastaran el levantamiento del gueto de Varsovia. Es sumamente improbable que, en semejante paisaje de desolación y muerte, los famélicos judíos se sintieran poseídos por alguna sensación de ser una «trascendencia absoluta y libre». El gueto no solo era la negación más radical de la libertad, sino que esta había desaparecido por completo del horizonte existencial de sus habitantes. El levantamiento tiene un lugar especial en la historia de las insurrecciones debido a que no era un movimiento de liberación. A diferencia del levantamiento de Varsovia que se produjo un año después y cuyo principal objetivo era liberar la ciudad antes de la llegada del Ejército Rojo, los contados cientos de jóvenes combatientes judíos que, muy pobremente armados, ofrecieron una feroz resistencia a las tropas alemanas, no esperaban la libertad. Luchaban sin duda contra la opresión, pero la liberación era simplemente imposible. Habían elegido morir combatiendo y su elección era una afirmación de la dignidad humana. Al describir la muerte de Mordejai Anielewicz, el líder del levantamiento, que tenía 24 años, Emanuel Ringelblum, cronista del gueto de Varsovia, destacaba que el sentimiento dominante entre los jóvenes era la búsqueda de una «muerte honorable». No trataban de sobrevivir mediante la huida, la falsificación de documentos «arios» o la búsqueda de un escondite del otro

lado de los muros del gueto: «Su única preocupación tenía que ver con la muerte más honorable, el tipo de muerte que merece un pueblo de dos mil años»[52]. Esa elección no era puramente nihilista, porque la lucha de Anielewicz contenía un mensaje que trascendía los límites del gueto. Mordejai era miembro del Hashomer Hatzair, un movimiento sionista marxista, y Ringelblum hacía hincapié en que creía en la «revolución mundial»[53]. Como sugirió Jean Améry, la insurrección del gueto judío de Varsovia, así como las de los campos de exterminio de Sobibor y Treblinka, no era una lucha por la supervivencia o la libertad; esos levantamientos eran ejemplos de «redención humana» por medio de la «muerte voluntaria» *(die Freiheit des Zum-Tod-Seins):* la muerte por el combate en oposición a la impuesta por el gobernante. Y por esa «muerte voluntaria», los insurrectos afirmaban su universalismo y se unían a un movimiento internacional de liberación[54].

Figura 5.5. Herbert Marcuse, *ca.* 1945.

Figura 5.6. Mordejai Anielewicz, foto de pasaporte, Polonia, fines de la década de 1930.

FOUCAULT, ARENDT Y FANON

Las distinciones conceptuales entre libertad y liberación van más allá del conflicto canónico entre liberalismo y socialismo. Según Michel Foucault, la libertad no es un reino ontológico sino más bien una forma de vida socialmente producida y, como tal, no se opone sino que, al contrario, se inscribe en el poder a través de múltiples tensiones y prácticas. Hay «prácticas de la libertad» que transforman las relaciones sociales, modifican las jerarquías consolidadas y afectan las estructuras de los aparatos estatales dominantes, con lo cual actúan dentro de la «microfísica» de un poder difundido, rizomorfo y omnímodo[55]. Si el poder es un todo de relaciones y redes que nos dan forma y nos construyen, y con ello disciplinan nuestro cuerpo y cuidan nuestra vida tal como «un pastor protege su rebaño», la oposición entre poder y libertad no tiene sentido, habida cuenta de que el primero no puede ser destruido por una acción «liberadora». A juicio de Foucault, la liberación en cuanto enfrentamiento violento entre un Estado soberano y un sujeto insurgente era un relato mítico que presentaba la libertad como una especie de sustrato original cubierto, oculto y encadenado por la autoridad política. La libertad no puede «conquistarse», es preciso construirla mediante la introducción de prácticas de resistencia en las relaciones de poder; es el resultado de un proceso, la consecuencia de la construcción de nuevas subjetividades. Por ejemplo, la sexualidad no puede «liberarse» sino, antes bien, recibir una nueva forma de las «tecnologías del yo» apropiadas; en otras palabras, de nuevas prácticas de existencia –hechas de deseos, fuerza, resistencia y movimientos– por medio de las cuales los sujetos puedan constituirse[56].

Esta distinción foucaultiana entre libertad y liberación es a la vez fructífera

y problemática. Es un valioso recordatorio de que un «reino de la libertad» no puede simplemente proclamarse o establecerse por un acto de la voluntad: todas las revoluciones quedaron atrapadas en el legado del pasado, un hecho que modeló profundamente cualquier intento de construir una nueva sociedad. Pero Foucault no era del todo original al criticar el fetichismo de la liberación: desde mediados del siglo XIX, Marx había hecho advertencias contra la ilusión de Bakunin de alcanzar la libertad mediante la «abolición» del Estado y contra la tentación de Blanqui de reducir la revolución a una suerte de técnica insurreccional. El quid es que al criticar una concepción tan ingenua de la libertad, Foucault suprime simplemente la cuestión de la liberación.

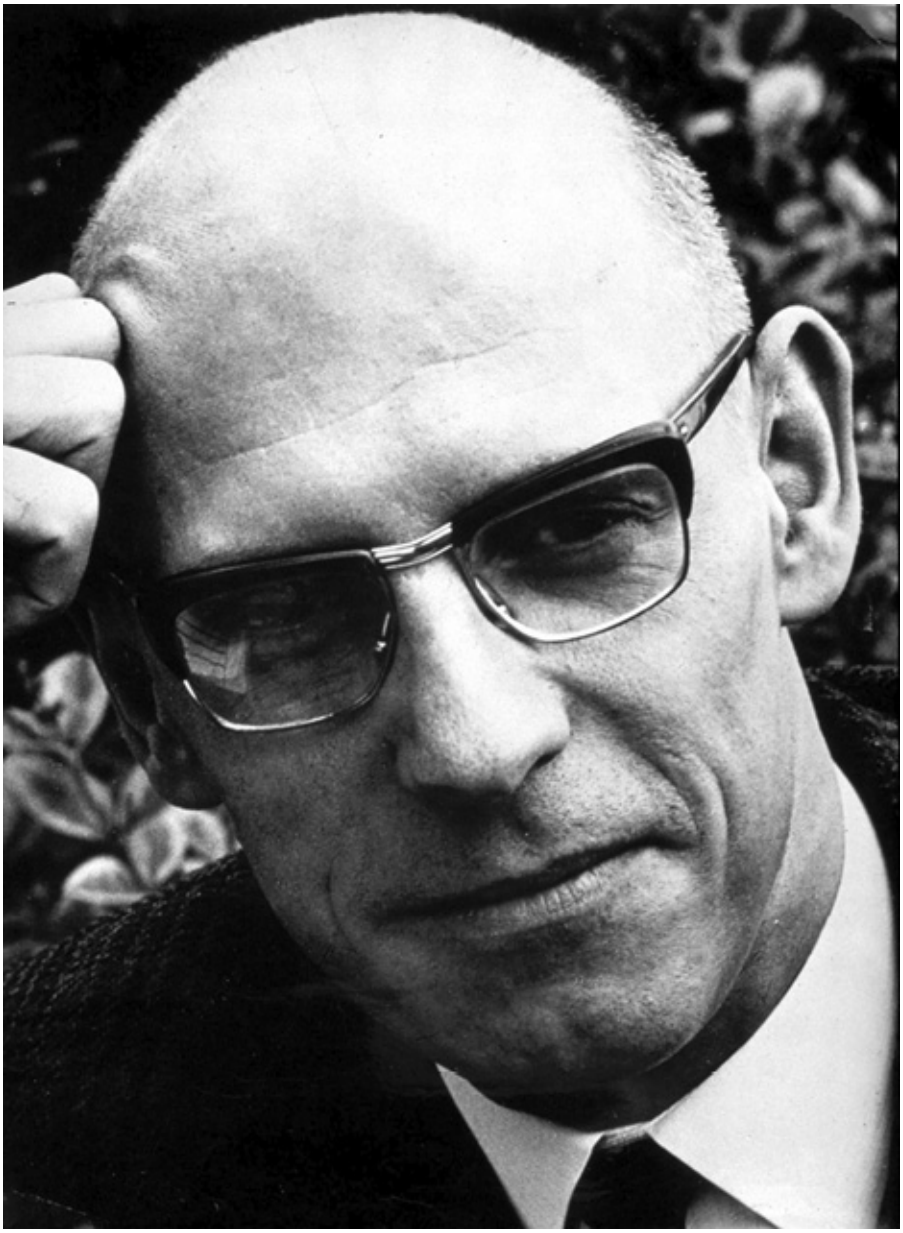


Figura 5.7. Michel Foucault, década de 1970.

Vale la pena meditar seriamente sobre sus observaciones, y su oposición comprometida a la condición carcelaria de la década de 1970 es una prueba de que sus «prácticas de la libertad» no era una fórmula vacía. No obstante, su rechazo de la liberación en nombre de la libertad suscita un legítimo escepticismo. Desde luego, el vínculo entre ambas no es teleológico y no traza una curva lineal ascendente para representar una expansión continua e

irreversible de las capacidades y el goce, tal como la descripta por Condorcet en su famoso *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (1795)[57]. La libertad no es el resultado de una autorrealización providencial e ineluctable. A fines del siglo XX, Eric Hobsbawm ya no creía en ese relato teleológico. A comienzos de los años sesenta había comenzado su tetralogía sobre la historia de los siglos XIX y XX como una sucesión de olas emancipatorias: 1789, 1848, la Comuna de París en 1871, luego la Revolución Rusa y por último, desde la Segunda Guerra Mundial en adelante, las revoluciones de Asia y América Latina, de China a Cuba y Vietnam. La historia tenía un *telos* y la libertad era su horizonte natural. Implicaba progreso y el movimiento obrero era su herramienta. Después de 1989 y el derrumbe del socialismo real, Hobsbawm reconoció que esa periodización no reflejaba ninguna causalidad determinista ni describía una trayectoria lineal, pero, pese a todo, las experiencias de liberación que recorrían su relato histórico habían existido. Bajo el Antiguo Régimen, la libertad significaba una serie de «libertades» concretas: exenciones, permisos y privilegios otorgados a ciertos grupos. Las revoluciones atlánticas establecieron una nueva idea universal de la libertad, inscripta tanto en los derechos naturales como en las leyes positivas, que creció en la imaginación colectiva y movilizó un poderoso simbolismo durante más de dos siglos[58]. Las rupturas revolucionarias investigadas por Hobsbawm en su tetralogía sobre los siglos XIX y XX prueban que esa idea universal tenía un carácter performativo.

Foucault elaboró su dicotomía entre la libertad y la liberación en los años ochenta, la etapa final de su trayectoria intelectual, un momento en que, según muchos críticos, expresaba una franca inclinación hacia el individualismo y el neoliberalismo. Es cierto que en algunos textos marginales no excluía los levantamientos entre las prácticas de la libertad –«Hay sublevaciones –escribió– y así es como la subjetividad (no la de los grandes hombres sino la de cualquiera) entra en la historia y le da su aliento»[59]–, pero eran excepciones. Su obra no expresa en ninguna parte interés alguno en las revoluciones, ni en las clásicas ni en las de su propio tiempo (con la extraña excepción de la revolución iraní, cuya crónica aceptó hacer para el diario italiano *Corriere della Sera*). Un uso fructífero de Foucault consistirá, tal vez, en rehistorizar su visión de la libertad para reconectarla de tal modo con la liberación. Es discutible que, en el siglo XIX, la aparición de un nuevo poder biopolítico –lo que él llamaba gubernamentalidad– haya remplazado finalmente a formas anteriores de soberanía: la administración de cuerpos, poblaciones y territorios en vez del «derecho a decidir sobre la vida y la muerte»[60]. La gubernamentalidad dio nueva forma a la soberanía sin agotarla. La historia del siglo XX, con sus guerras totales y revoluciones, presenta la arrogancia apocalíptica del poder soberano. Muchas categorías foucaultianas son inútiles para los historiadores si no se conectan con las de Marx, Weber y Schmitt[61]. Históricamente entendida, la libertad surgió como un poder constituyente que tuvo que vérselas con un poder soberano

anterior y lo desestimó.

Figura 5.8. Hannah Arendt, 1963.

De manera análoga a Foucault, aunque a partir de premisas filosóficas diferentes, Hannah Arendt trazó una línea entre liberación y libertad. En su famoso ensayo *Sobre la revolución* (1963) describió la liberación como un acto de voluntarismo –transicional y efímero por definición– que puede crear libertad pero también engendrar despotismo, en tanto que la libertad, puntualizaba Arendt, es un estatus permanente que requiere un sistema político republicano. La libertad permite a los seres humanos interactuar como ciudadanos, esto es, participar como sujetos iguales en una esfera pública común. Arendt se interesaba en la revolución exclusivamente como un momento fundacional de la libertad republicana, una *constitutio libertatis*. Sobre esa base, comparaba las revoluciones americana y francesa como dos modelos antagónicos. Su intención no era cotejar dos experiencias históricas

sino, antes bien, yuxtaponer dos tipos ideales en conflicto. Y su conclusión era clara: en tanto que la Revolución Americana logró establecer la libertad republicana, la Revolución Francesa fracasó debido a su ambición de combinar la conquista de la libertad con la emancipación social. Más allá de la libertad, pretendía liberar a la sociedad de la explotación y la necesidad. Pero esto implicaba intervenciones autoritarias en el cuerpo social, y dado que la revolución era incapaz de preservar la autonomía del campo político, producía autoritarismo, despotismo y finalmente totalitarismo. «La Revolución Americana siguió comprometida con la fundación de la libertad y el establecimiento de instituciones duraderas», escribía Arendt, mientras que la Revolución Francesa «estaba condicionada por las exigencias de liberarse no de la tiranía sino de la necesidad»[62]. Al separar de manera radical la política de la sociedad como dos esferas inconciliables, Arendt consideraba a la vez «fútil» y «peligroso» «liberar a la humanidad de la pobreza por medios políticos» y, por lo tanto, veía la Revolución Francesa como un fracaso global: el resultado, escribía, «fue que la necesidad invadió la esfera política, la única donde los hombres pueden ser verdaderamente libres»[63]. Curiosamente, su ensayo no analiza la Revolución Rusa, que persiguió de manera consciente el objetivo de cambiar las bases mismas de la sociedad mediante la abolición del capitalismo.

En *Los orígenes del totalitarismo* (1951), Arendt dedica varias páginas a Edmund Burke, el primer crítico conservador de la filosofía de los derechos humanos, y lo presenta como un precursor del régimen totalitario[64]. Diez años después lo valorará como un lúcido detractor de la Revolución Francesa. A su juicio, la crítica que hace Burke de los derechos del hombre no es «ni obsoleta ni reaccionaria», dado que ha entendido que los iluministas franceses reprochaban al Antiguo Régimen haber privado a los seres humanos, no de la libertad y la ciudadanía, sino de los «derechos de la vida y la naturaleza»[65]. *Sobre la revolución* es un texto contradictorio. Por un lado, defiende una concepción de la libertad cercana al anarquismo, sobre todo en su visión de la república como una forma de democracia directa que tiene sus encarnaciones en la Comuna de París, los sóviets de 1917 y la Revolución húngara de 1956. Por otro, su crítica de la Revolución Francesa reproduce muchos de los lugares comunes del liberalismo conservador, que siempre denigró el utopismo democrático radical de Rousseau como una premisa del totalitarismo. Esta contradicción merece explorarse.

Según Arendt, la libertad implica una participación directa y activa en la vida pública; es una forma «agonal» u «ocular» de democracia, que rechaza el principio de representación: un campo de acción en el cual «el ser y el aparecer coinciden»[66]. No designa el pluralismo democrático como una multiplicidad de partidos políticos representados en un parlamento; significa antes bien una esfera pública animada por la interacción de ciudadanos libres. En la concepción arendtiana, la política es el ámbito de lo *infra,* que es una reformulación del concepto heideggeriano de ser *(Sein)* como «ser con»

(Mitsein)[67]. En una obra anterior, *La condición humana* (1958), Arendt había distinguido entre tres grandes formas de existencia humana: la *labor*, que implica un intercambio primario y casi metabólico entre los seres humanos y la naturaleza; el *trabajo,* que crea el mundo material y nuestro entorno social, y la *acción,* el reino de la libertad que no está sujeto a ninguna dialéctica entre medios y fines, porque es su propio fin[68]. En otras palabras, la libertad, la forma más alta y noble de política, es un campo autónomo radicalmente separado de la sociedad, y cualquier interferencia en ella plantea la amenaza del despotismo. En consecuencia, la república de Arendt carece de todo contenido social: la libertad no significa la emancipación respecto de la opresión económica y social, significa ciudadanos libres que fluctúan libremente en un vacío social.

Su distinción radical entre libertad y necesidad excluye implícitamente de la política a todos aquellos cuyo principal interés es satisfacer sus necesidades vitales antes de participar en la esfera pública, y se limita a ignorar a quienes no lo hacen por falta de tiempo, conocimiento, educación, *etc.* Pero las revoluciones son precisamente los momentos en que los excluidos ya no carecen de voz y claman ser escuchados. Marx definió el comunismo como un «reino de libertad» que podía establecerse más allá del campo de la producción. Arendt se mostraba hostil a las revoluciones sociales, que a su entender eran o bien prepolíticas o antipolíticas. En su opinión, la responsabilidad última de ese trágico malentendido correspondía a Marx, un pensador cuyo «lugar en la historia de la libertad humana será siempre equívoco», dado que, concluía, «la abdicación de la libertad ante el dictado de la necesidad» había encontrado en él a «su teórico»[69]. Al criticar su concepto de revolución, Eric Hobsbawm señalaba que, como historiador, no podía entrar en diálogo con ella. Hablaban lenguas diferentes, como los teólogos y los astrónomos en la Europa de la Era Moderna (y cabe imaginar quién, en esta analogía, encarnaba a Galileo y quién a la Inquisición)[70].

Este conflicto se remonta simplemente a la aporía original de la libertad moderna: la contradicción interna entre el hombre y el ciudadano que da forma a toda la cultura de la Ilustración y que el joven Marx había analizado en 1842 en sus escritos sobre los cercados renanos. Los más ricos y los más pobres son «iguales» como ciudadanos pero no, por supuesto, como «individuos particulares», esto es, como propietarios, condición que es el núcleo de la libertad tal como la define el liberalismo clásico. La Constitución francesa de 1793 había tratado de superar esta dicotomía entre el hombre y el ciudadano: todos los seres humanos (que encarnaban derechos universales e inalienables) eran ciudadanos (que disfrutaban de derechos positivos, instituidos y concretos) y la propiedad estaba subordinada al «derecho a la existencia». En otras palabras, la libertad y la igualdad iban juntas; no era la propiedad individual la que establecía vínculo entre ellas, sino las necesidades de la comunidad. Étienne Balibar describe esta unión con el concepto de *igualibertad*[71].

En la comparación de las revoluciones americana y francesa, Tocqueville fue probablemente más lúcido que Arendt. En tanto que la Revolución Americana se dirigía contra un poder externo y no pretendía destruir ninguna estructura económica y social heredada del pasado, la Revolución Francesa apuntaba contra el Antiguo Régimen; su emancipación política no podía producirse sin destruir el edificio entero del absolutismo, un sistema de poder que había gobernado durante siglos y moldeado mentalidades, culturas y comportamientos[72]. La revolución no podía separar emancipación política y emancipación social: estaba forzada a inventar una nueva sociedad para remplazar la vieja. La Revolución Americana resolvió la cuestión social por medio de la frontera: el espacio era el horizonte de su libertad y la democracia se concibió como una conquista, con la instalación de colonos y propietarios de tierras. La frontera era un horizonte inagotable de apropiación[73]. A fin de idealizar la Revolución Americana, Arendt se vio obligada a pasar por alto sus estigmas originales: el genocidio del pueblo indígena y la aceptación de la esclavitud. Un siglo después, sin embargo, la Guerra de Secesión fue tan violenta y letal como lo había sido o lo sería el terror en las revoluciones francesa y rusa. Arendt defendía una extraña concepción de la libertad, oscilante entre Rosa Luxemburg y Tocqueville, otro gran admirador de la democracia estadounidense.

En un famoso y controvertido artículo sobre Little Rock escrito en 1957, en el momento de la batalla por los derechos civiles en Estados Unidos, Hannah Arendt denunció vigorosamente toda forma de discriminación legal contra los afroamericanos, pero consideró su segregación social como un hecho inevitable y en definitiva aceptable que no podría resolverse a través de medidas políticas. «El interrogante –escribió en 1959– no es cómo abolir la discriminación, sino cómo mantenerla confinada dentro de la esfera social, donde es legítima, e impedir que invada la esfera política y personal, donde es destructiva»[74]. Cabría señalar que la exclusión de la cuestión social de la esfera política es precisamente el argumento por medio del cual el liberalismo clásico siempre trató de legitimar los privilegios y poderes relacionados con la propiedad. En el siglo XIX, la democracia era vista como la «invasión de la esfera política por la cuestión social», un peligroso sistema que los pensadores más prominentes del liberalismo, de John Stuart Mill a Benjamin Constant, rechazaban al vincular el derecho al voto con la propiedad. Es cierto que la ceguera de Arendt respecto de la cuestión social no procedía de la tradición filosófica del liberalismo clásico sino más bien de una concepción existencialista de la «autonomía» de lo político[75]. El resultado, sin embargo, es el mismo: o bien al sacralizar la propiedad (Constant y Mill) o al ignorarla (Arendt), todos ellos excluían a los pobres del reino de la política.

¿Cómo podemos explicar la controvertida visión que Hannah Arendt tenía de la libertad? Tal como escribió en varias oportunidades, había descubierto la política por conducto de la «cuestión judía», en cuanto era la cuestión de una minoría políticamente discriminada y perseguida pero socialmente integrada.

Arendt escribió poderosas e iluminadoras páginas sobre el modo en que el antisemitismo había transformado a los judíos en parias, personas apátridas privadas de ciudadanía y, por lo tanto, de toda existencia jurídica y política; las veía como el reflejo de las contradicciones internas de la Ilustración –la división irresuelta entre seres humanos y ciudadanos– y la crisis del Estado nación en el siglo XX. El hecho es que, en Estados Unidos, la segregación negra tenía su propia historia y no podía interpretarse desde una óptica judía[76]. Cuando los nazis promulgaron las leyes de Núremberg en 1935, hacía más de un siglo que los guetos judíos habían dejado de existir en Alemania. La abolición de la discriminación legal era sin duda un progreso, pero no puso fin ni al racismo ni a la opresión social que en la práctica vaciaba la propia emancipación legal.

En términos más generales, Hannah Arendt era indiferente a cualquier forma de revolución anticolonial. Tal como hizo notar David Scott, «para Arendt solo hay dos revoluciones del siglo XVIII, la francesa y la americana», mientras que la Revolución Haitiana era simplemente impensable[77]. En su ensayo titulado *Sobre la violencia* (1970), ella señalaba «la escasez de rebeliones de esclavos y de levantamientos entre los desheredados y oprimidos» y agregaba que, cuando ocurrían, se generaba una «furia loca» que «convertía los sueños en pesadillas para todo el mundo»[78]. La violencia de los colonizados era peor que la opresión que sufrían –escribió contra Sartre–, dado que era una «explosión volcánica» prepolítica que no podía producir nada fructífero más allá de remplazar a los líderes sin cambiar el mundo. El «Tercer Mundo» no era «una realidad sino una ideología» y su unidad era un mito tan peligroso como el llamado de Marx a la unidad de los proletarios con prescindencia de su nacionalidad[79]. En vez de ser los dirigentes de un proceso revolucionario de descolonización, Mao, Castro, el Che Guevara y Ho Chi Minh, con sus «ensalmos pseudorreligiosos», eran los «salvadores» de estudiosos desilusionados tanto con Oriente como con Occidente, los dos bloques enfrentados de la Guerra Fría, mientras que el Poder Negro se fundaba en la ilusión de crear una alianza entre los afroamericanos y ese mítico «Tercer Mundo» (en otras palabras, un movimiento antiblanco potencialmente racista). Escribir esto en 1970 no era simplemente inexacto ni chocantemente despreciativo: era la expresión de una asombrosa ceguera intelectual, por no hablar de un prejuicio claramente eurocéntrico y antiorientalista.

Al deshistorizar la revolución, Arendt adhería a los clisés conservadores referidos a la barbarie de las razas inferiores y los continentes atrasados. En realidad, la violencia extrema distaba de ser una característica exclusiva de las revoluciones coloniales. Mediante la ejecución del rey, las revoluciones inglesa, francesa y rusa habían tratado de canalizar y controlar una ola espontánea de violencia desde abajo. Según Arno J. Mayer, el gran historiador del Terror en las revoluciones francesa y rusa, la violencia era consustancial a ellas, dos «furias» que arrasaban con cualquier orden o poder gobernante[80].

En 1834, la revista satírica francesa *Le Charivari* presentó la revolución como un «torrente» que lo inundaba todo con una fuerza elemental irresistible. Las revoluciones a menudo siguen una dinámica autónoma, como espirales fuera de control que apuntan a obliterar el pasado e inventar el futuro a partir de cero. Y como su poder constituyente choca violentamente con la antigua soberanía, necesitan destruir sus símbolos. No hay libertad sin la ejecución del rey. Como ya hemos visto, las revoluciones despliegan una espectacular carga iconoclasta que convierte la liberación en una realización visible y tangible. El 14 de Julio designa la toma por asalto de la Bastilla, que fue sistemáticamente demolida. La Comuna de París también necesitó su acto simbólico iconoclasta, que tuvo lugar con la demolición de la columna de Vendôme. Las insurrecciones son momentos de efervescencia colectiva en los que las personas comunes y corrientes sienten un deseo incontenible de invadir las calles, ocupar los sitios de poder, exhibir su propia fuerza, si es necesario tomar las armas y celebrar la liberación mediante manifestaciones de fraternidad y felicidad. Según Lenin, uno de los pensadores más austeros de la revolución, esta es un «festival de los oprimidos». Consciente de que la memoria revolucionaria necesita poderosos puntos de referencia icónicos, Serguéi Eisenstein hizo que la escena inicial de *Octubre* (1927) fuera la imagen de la multitud insurgente dedicada a destruir la estatua del zar. En julio de 1936, al estallar la guerra civil española, la libertad también significaba la lucha contra el fascismo, siempre representada como el acto de hacer añicos sus símbolos. La violencia de la lucha anticolonial no tenía, por tanto, nada de excepcional. Al analizar la quema de plantaciones durante la revolución de los esclavos en La Española, C. L. R. James la comparó con varias prácticas europeas análogas: «Los esclavos destruían sin descanso. Como los campesinos en la *jacquerie* o los desguazadores luditas, buscaban su salvación de la manera más obvia, la destrucción de lo que era, como bien sabían, la causa de su sufrimiento, y si destruían mucho era porque habían sufrido mucho»[81].

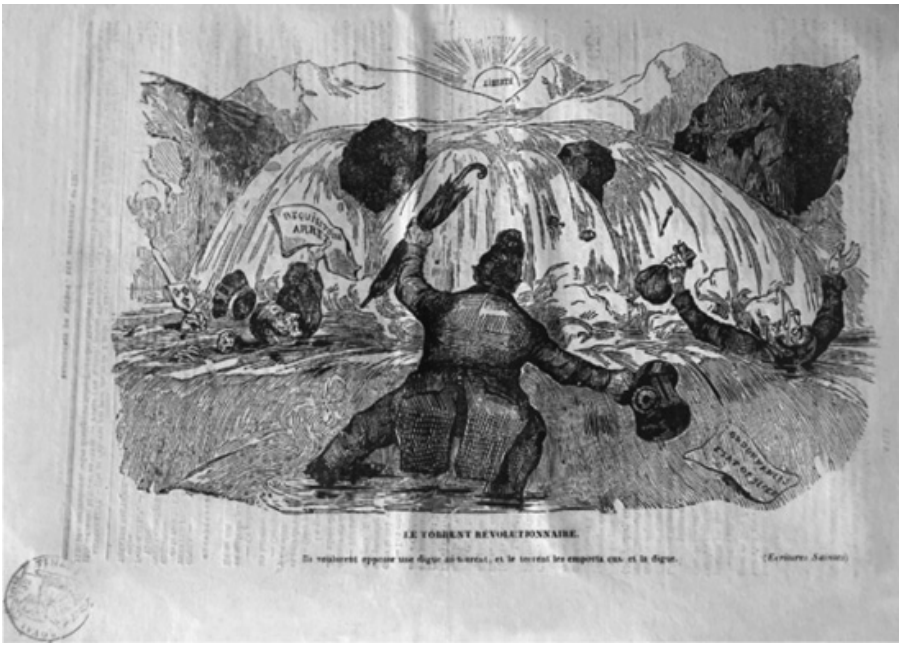


Figura 5.9. *Le Charivari,* «El torrente revolucionario», 1834.

Figura 5.10. Pere Català i Pic, *Antifascismo,* 1938, Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona.

Es casi imposible leer las palabras de Arendt sobre la violencia anticolonial –«furia loca» y «pesadillas»– sin pensar en el famoso capítulo sobre la violencia de *Los condenados de la tierra* (1961), el libro de Frantz Fanon. El contraste es impresionante. La categórica separación trazada por Arendt entre libertad y necesidad recuerda el retrato que hace Fanon de la dicotómica ciudad colonial, donde coexisten de hecho dos ciudades: la blanca y la de color; la primera, europea y «civilizada», la segunda, «primitiva», dominada por preocupaciones elementales y de ordinario descripta con un léxico zoológico: colores, olores, promiscuidad, suciedad, desorden, ruido, *etc.* Fanon se concentraba en los símbolos corporales de esa alienación, que describía como una especie de «espasmo muscular» o «tetania». Esta

expresaba una agresividad internalizada que podía desembocar en la «autodestrucción», un comportamiento que muchos observadores occidentales interpretaban como «histeria» indígena[82].

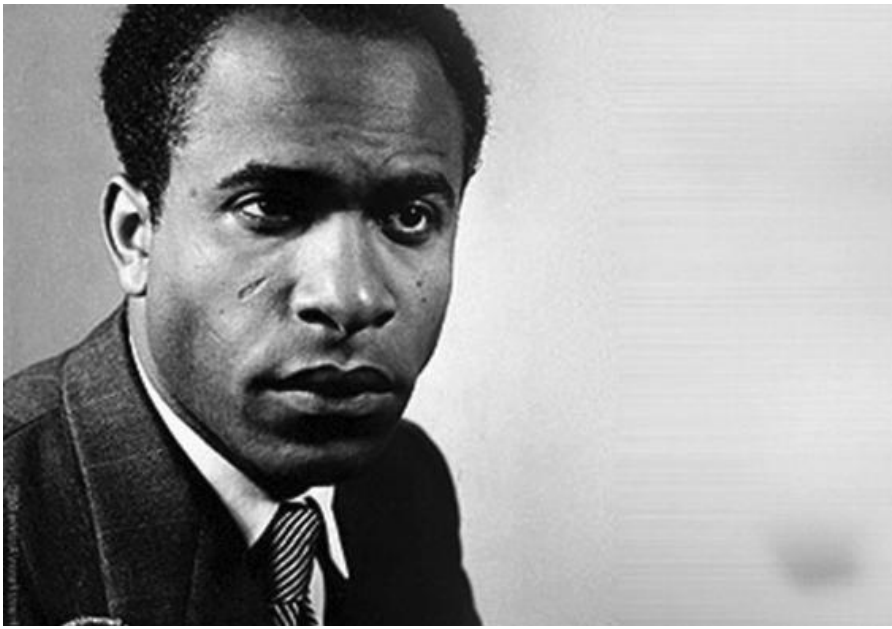


Figura 5.11. Frantz Fanon, 1960.

Lo que Arendt llamaba «furia loca» era para Fanon una violencia regeneradora. A su juicio, la violencia era un medio necesario de liberación que «desintoxicaba» y «rehumanizaba» a los oprimidos: «El hombre colonizado se libera con y a través de la violencia»[83]. Esta, nacida como contraviolencia, se convertía en una etapa crucial en el proceso dialéctico de liberación, en el que cumplía, en términos hegelianos, el papel de la «negación de la negación»: no una ilusoria «reconciliación» (la perjudicial perspectiva de «humanizar» el colonialismo), sino una radical supresión tanto de gobernantes como de gobernados. La relación sujeto-objeto establecida por el colonialismo estaba rota: el objeto se había convertido en un sujeto. La violencia revolucionaria no podía interpretarse como una lucha por el reconocimiento, era una lucha para destruir el orden colonial y, en ese sentido, su desorden era a la vez «un síntoma y una cura»[84].

Desde luego, esta metamorfosis conceptual de la «furia loca» arendtiana en la violencia redentora de Fanon implica un *desplazamiento epistémico:* ver el colonialismo con los ojos del colonizado y adoptar un punto de observación no occidental. Arendt era incapaz de efectuar tal cambio de perspectiva. Es interesante señalar que Jean Améry (Hans Mayer), un judío austríaco que

había sido deportado a Auschwitz y apoyó al Frente de Liberación Nacional (FLN) durante la guerra de Argelia, admiraba a Fanon y defendía su visión de la violencia. Fanon, puntualizaba, «ya no estaba en el circuito cerrado del odio, el desprecio y el resentimiento»[85]. Su visión era política y no tenía nada en común con las glorificaciones míticas, nihilistas o místicas de la violencia tal como podía encontrárselas en los escritos de Georges Sorel, el joven Walter Benjamin («divina violencia») o Georges Bataille (el sufrimiento como un acceso sensualista a lo sagrado). La violencia y la opresión no eran un destino ineludible; su cadena inmemorial podía romperse. En *Más allá de la culpa y la expiación* (1966), su testimonio sobre la guerra y la deportación, Améry recordó que, mientras lo torturaban en el fuerte de Breendonk, Bélgica, por ser un miembro de la Resistencia, su anhelo era poder dar una «forma social concreta a [su] dignidad con un puñetazo en una cara humana»[86]. A su entender, la concepción de la violencia de Fanon era al mismo tiempo existencial e histórica. Contenía a no dudar «aspectos patentemente mesiánico-milenaristas», pero esto no hacía sino reforzar su legitimidad: «La libertad y la dignidad deben alcanzarse por la vía de la violencia, para que sean libertad y dignidad»[87]. Améry no defendía la concepción de Fanon como un filósofo existencialista (Sartre había prologado *Los condenados de la tierra*), lo hacía como un sobreviviente judío de los campos nazis. La violencia revolucionaria, escribía, «no solo es la partera de la historia, sino la del ser humano cuando este se descubre y se da forma en la historia»[88].

En *Los orígenes del totalitarismo,* Arendt había comprendido el vínculo genético que conectaba el imperialismo del siglo XIX con el nacionalsocialismo y sus políticas de exterminación, pero en sus obras posteriores abandonó esa vigorosa intuición y, en última instancia, su enfoque de la política siguió siendo profundamente eurocéntrico. Su ensayo sobre la revolución no menciona la Revolución Haitiana. El derrocamiento del colonialismo por un movimiento autoemancipatorio de personas esclavizadas era «impensable» dentro de su categoría de libertad. A pesar de sus fructíferas intuiciones al final de la Segunda Guerra Mundial, terminó, en definitiva, por adherir a la cultura eurocéntrica predominante.

Tal como señala Domenico Losurdo, en el siglo XIX la libertad estaba restringida por fuertes límites de clase, raza y género: solo la propiedad permitía una ciudadanía completa a los varones blancos, en tanto que los proletarios, los pueblos colonizados y las mujeres carecían del derecho al voto[89]. En lo sucesivo, una genealogía de la libertad debía verse como un proceso que conectaba tres formas de liberación que históricamente habían adoptado los nombres de socialismo, anticolonialismo y feminismo.

LIBERTAD, PAN Y ROSAS

De hecho, el vínculo entre libertad y emancipación social dista de ser una peculiaridad de la Revolución Francesa. En 1848, los radicales alemanes hicieron notar que la «libertad de leer» *(Pressefreiheit)* no podía disfrutarse verdaderamente sin la «libertad de comer» *(Fressenfreiheit),* un aforismo que Bertolt Brecht reformularía como «primero está la comida, después la moral». En febrero de 1917, la Revolución Rusa se inició en San Petersburgo con una manifestación de mujeres que pedían pan; algunos meses después, los bolcheviques tomaron el poder tras prometer la paz y la entrega de las fábricas a los obreros y la tierra a los campesinos. En 1912, los obreros textiles participantes en una huelga en Lawrence, Massachusetts, habían captado bien ese vínculo entre la libertad política y la emancipación social al acuñar la consigna «pan para todos y también rosas»[90].

A decir verdad, la mayoría de las experiencias de liberación implican la invención de nuevas prácticas que conjugan no solo la emancipación social y la libertad política sino también una profunda transformación en ámbitos de la vida colectiva como el cultural, el estético, el sexual y muchos otros. En abril de 1871, durante la Comuna de París, la Federación de Artistas encabezada por Gustave Courbet publicó un manifiesto que sintetizaba esa aspiración en el concepto de «lujo comunal»[91]. Según explica Kristin Ross, esto no significaba ni colectivismo estatal ni una imitación del lujo burgués, sino la «igualdad en acción» y la socialización de todas las actividades humanas enriquecedoras y gozosas. Tal como escribió varios años después el geógrafo comunero Élisée Reclus, la Comuna había establecido para el futuro una sociedad donde no hay amos por nacimiento, título o riqueza ni esclavos por orígenes, casta o salario. La palabra «comuna» se entendía por doquier en el sentido más amplio, como referencia a una nueva humanidad constituida por compañeros libres e iguales, ajenos a la existencia de viejos límites y prontos a ayudarse unos a otros en paz de uno a otro extremo de la tierra[92].

Aspiraciones similares surgieron en muchas otras experiencias revolucionarias. Durante los primeros años de la Rusia soviética, entre 1918 y 1922, Chagall, Lisitski y Malévich establecieron en Vitebsk la Escuela Artística del Pueblo. Pese a la pobreza de sus condiciones materiales y el conflicto entre sus diferentes corrientes pictóricas –pintura figurativa, cubismo, futurismo y suprematismo–, esta institución ambicionaba transformar la vida cotidiana y remodelar el paisaje urbano con nuevas formas estéticas. Sus artistas crearon carteles y revistas, diseñaron boletos de tranvía y cupones de alimentos, decoraron fachadas de edificios, plazas y calles[93]. Era la época en que Aleksandra Kollontái dirigía el Zhenotdel, el «Ministerio de la Mujer» del gobierno soviético, y teorizaba el amor libre y la liberación sexual en una sociedad donde las relaciones humanas ya no fueran relaciones de propiedad. «Es preciso remplazar una actitud celosa y apropiadora de la persona amada –escribía en 1921– por una comprensión camaraderil del otro y una aceptación de su libertad»[94].

En *Homenaje a Cataluña* (1938), George Orwell traza un llamativo retrato

de Barcelona durante los primeros meses de la guerra civil española, cuando la ciudad se transformó debido a la invención de nuevas prácticas de libertad. Vale la pena citar su descripción de la capital catalana tal como la descubrió en diciembre de 1936: El aspecto de Barcelona era sorprendente y arrollador. […] Todos los negocios y cafés tenían una inscripción en la que se informaba que los habían colectivizado; esto había sucedido hasta con los limpiabotas, cuyos cajones estaban pintados de rojo y negro. Los camareros y dependientes miraban al cliente cara a cara y lo trataban como a un igual. Las formas serviles e incluso ceremoniales de discurso habían desaparecido temporariamente. […] No había automóviles particulares, requisados en su totalidad, y los tranvías y los taxis y gran parte de los demás medios de transporte exhibían los colores rojo y negro. En todos lados había carteles revolucionarios que resplandecían en las paredes con sus límpidos rojos y azules, y en comparación con los cuales los pocos anuncios que quedaban parecían manchas de barro. […] La apariencia exterior hacía pensar en una ciudad donde las clases pudientes habían prácticamente dejado de existir. Con la excepción de unas pocas mujeres y extranjeros, no había ninguna persona «bien vestida». Casi todo el mundo llevaba tosca ropa de trabajo, monos azules o alguna variante del uniforme de las milicias. Todo esto era raro y conmovedor. Había muchas cosas que yo no entendía […], pero reconocí de inmediato un estado de cosas por el que valía la pena combatir[95].

Este pasaje ilustra la dimensión emocional de la liberación que trasciende el *pathos* de las fórmulas retóricas y contribuye a crear una nueva intensidad de la vida, el descubrimiento de nuevas relaciones humanas entre las personas mismas y con el mundo. La libertad establecida como un estatus jurídico y una forma de justicia social implica la transcripción de los derechos en reglas codificadas, que son permanentes y regulan la vida colectiva. La construcción de una nueva sociedad es un proceso arduo y a menudo doloroso. Una acción liberadora es más efímera, pero también muy emocionante. Es un momento de autoemancipación, cuando las personas comunes y corrientes se convierten en sujetos históricos, algo que suscita alegría y placer: de ordinario implica el alma y el cuerpo, tal como lo muestran muchas imágenes.

Figura 5.12. Barcelona, 1936, el hotel Ritz transformado en un «hotel gastronómico» popular por los anarquistas de la Confederación Nacional del Trabajo (CNT).

Pero detrás de esas emociones liberadoras persiste un sustrato material. En 1936, la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), la central sindical anarquista de España, rodó una película breve sobre el hotel Ritz, antaño uno de los más lujosos de Barcelona y ahora convertido en un barracón militar, con su célebre restaurante transformado en un comedor[96]. Esa película materializa el concepto de «lujo comunal» –un placer fundado en la eliminación de las jerarquías y los privilegios sociales– al concentrarse en la comida: la liberación significaba comer a más no poder y la gastronomía ya no estaba reservada a una casta adinerada. No hay libertad sin justicia social, un principio que también podía traducirse como «no hay libertad sin comida» o, en términos más hedonísticos, pan para todos pero también buen vino y un postre delicioso. La libertad y la liberación tal vez sean distinguibles desde un punto de vista conceptual, pero no son históricamente entendibles si no se tiene en cuenta su relación simbiótica. No hay libertad sin liberación respecto de la necesidad; en otras palabras, sin emancipación social. De lo contrario, la libertad significa simplemente privilegio, tal cual se la concebía en el siglo XIX, cuando se la oponía a la democracia (vista a su turno como terror y despotismo plebeyo). El entrelazamiento de libertad e igualdad estructura la identidad de la izquierda y define la divisoria entre las concepciones izquierdista y derechista de la libertad.

Probablemente sea cierto que, así como el liberalismo clásico sacralizaba la propiedad, la izquierda radical fetichizaba la liberación al ignorar el sistema político y jurídico de normas requerido para establecer la libertad como un orden duradero. Ese era el significado de la severa crítica que Rosa

Luxemburg hacía a los bolcheviques pocos meses antes del establecimiento del gobierno soviético y la disolución de la Asamblea Constituyente rusa. Desde una cárcel alemana, destacaba la relevancia histórica de la Revolución de Octubre, una etapa en el proceso de emancipación proletaria que ella respaldaba de manera incondicional contra el conservadurismo y la reacción, pero no ocultaba su desacuerdo con varias medidas tomadas por los bolcheviques y también, más profundamente, con su concepción del poder. La dictadura del proletariado, señalaba, era la dictadura de una *clase,* no de un *partido,* y en consecuencia debía significar «la participación más activa e ilimitada de la masa del pueblo, o una democracia sin límites». Respecto de la afirmación de Lenin y Trotski de que los bolcheviques nunca «habían sido adoradores de la democracia formal», sentía la necesidad de aclarar: Siempre hemos hecho una distinción entre el núcleo social y la forma política de la democracia *burguesa;* siempre hemos puesto de manifiesto el núcleo duro de la desigualdad social y la falta de libertad oculta bajo la dulce cubierta de la igualdad y la libertad formales, no para rechazar esta última sino para incitar a la clase obrera a no sentirse satisfecha con la cubierta y a crear, antes bien, a través de la conquista del poder político, una democracia socialista en remplazo de la democracia burguesa, no para eliminar por completo la democracia[97].

Figura 5.13. Rosa Luxemburg, *ca.* 1900.

La dictadura, concluía Luxemburg, «consiste en la *manera de aplicar la democracia,* no en su *eliminación*»[98].

LIBERACIÓN DEL TIEMPO

Según Marx, la emancipación humana implica, en última instancia, la liberación del tiempo. La historia del capitalismo puede desandarse como un largo y violento proceso de dominación del tiempo mediante el sometimiento de los seres humanos a las restricciones de un sistema de producción que tiene su propia temporalidad. Muchos estudiosos han descripto el surgimiento de la modernidad como la racionalización del tiempo: la difusión de los relojes, la sincronización gradual de la vida social entre las ciudades y el campo y entre naciones y continentes, y el desarrollo de la división del trabajo como una totalidad de actividades temporalmente conectadas[99]. Esto conllevaba el surgimiento de un tiempo productivo cada vez más desconectado de la naturaleza: un tiempo mecánico que triunfó con la Revolución Industrial. La presencia de relojes en las fachadas de edificios públicos, la introducción de cronómetros en las fábricas y la difusión de relojes de bolsillo cuya forma estética se sacrificó de manera creciente a la precisión y la funcionalidad marcan el ritmo del capitalismo moderno. Para millones de personas cuya vida entera –tanto el trabajo como el ocio– se organizaba de conformidad con la cadencia cíclica de la naturaleza –la progresión de las estaciones, la variación entre el día y la noche y entre el sol, la lluvia y la nieve–, la racionalización industrial del tiempo no significó el dominio de la naturaleza sino más bien su propio sometimiento al Moloch impersonal de la producción mecánica. Sus costumbres, rituales y prácticas culturales –sus «libertades» heredadas, para hablar como Edmund Burke– fueron implacablemente suplantadas por un nuevo proceso laboral cuya racionalidad era puramente mecánica y productiva y estaba desconectada tanto de los cambios externos de la naturaleza como de las necesidades psicofísicas de los cuerpos humanos. Poco a poco pero de manera inexorable, el siglo XIX unificó con el tiempo medido de la Revolución Industrial el tiempo vivido de personas cuyas costumbres habían sido moldeadas por un mundo rural. Las torres del reloj remplazaron gradualmente a los relojes de sol[100]. La racionalización del tiempo fue mucho más que un admirable logro tecnológico: fue, como puntualizó Edward P. Thompson, el advenimiento de un nuevo «sentido temporal» íntimamente relacionado con «la medición del tiempo como un medio de explotación laboral»[101]. Tal como el propio Thompson y Michel Foucault explicaron con meticulosidad, este cambio histórico coincidió con un amplio proceso de disciplinamiento que afectó todas las dimensiones de la vida social: de las escuelas primarias a los barracones y las fábricas, la gente aprendió la disciplina de los cuerpos y las absorbentes reglas del tiempo capitalista. La «jaula de hierro» que Max Weber describió como el resultado ineluctable de la fagocitación de la vida humana por los demonios de la racionalidad era también una jaula del tiempo. Lejos de encarnar una forma anacrónica de nihilismo tecnológico –según una caracterización frecuente pero errada–, los destructores luditas de máquinas no hacían sino expresar su

rechazo radical de la organización capitalista del tiempo.

En Europa, esa metamorfosis del tiempo social se desarrolló desde la Revolución Industrial hasta la Gran Guerra, un acontecimiento que bien podría describirse como un vigoroso paso hacia la desnaturalización de la vida humana. Cuando millones de campesinos en uniforme descubrieron el siniestro espectáculo de la guerra total, en la que resplandores y explosiones iluminaban la noche y los cuerpos vivían bajo un peligro constante debido a los tanques, los bombardeos y el fuego de las ametralladoras, la organización del tiempo estaba en manos de un aparato asesino que había perdido toda apariencia humana o natural. Walter Benjamin describió la Gran Guerra como el final simbólico del narrador. Para una generación que había nacido en un medio rural y advertido la fragilidad de los cuerpos humanos en los campos del exterminio mecánico y serial, la experiencia había terminado por ser una palabra vacía y sin significado. La experiencia, sustancia del relato de cualquier narrador, implica una memoria transmisible que la guerra industrial había aniquilado[102]. Como los trabajadores de una fábrica fordista, los soldados de los ejércitos modernos ejecutaban tareas mecánicas para las que cualquier conocimiento o cultura práctica heredada eran totalmente inútiles.

El análisis que hace Marx del proceso histórico de acumulación de capital no ignora su estructura temporal interna. El primer volumen de *El capital* describe el tiempo lineal, homogéneo y abstracto de la producción; el segundo se ocupa del tiempo cíclico de la reproducción expandida del capital y la circulación de sus valores de cambio, y el tercero fusiona el tiempo de la producción y el de la circulación en un solo movimiento *(Gesamtkapital)* [103]. Lejos de ser un camino homogéneo o armonioso, esto también implica espasmos periódicos que rompen la continuidad misma del proceso y, en combinación con factores extraeconómicos, lo transforman en una secuencia de olas en expansión y en retirada. Así, la premisa del capitalismo es no solo la separación de los trabajadores con respecto a sus medios de producción, sino también la expropiación de su tiempo de vida, que ahora se «racionaliza» y se mide de acuerdo con la producción de mercancías. Una vez transformada en trabajo «abstracto» –un cambio relacionado con la aparición de la «fuerza de trabajo» ya mencionada en el primer capítulo de esta obra–, la actividad del obrero queda desconectada del tiempo natural. Y el trabajo abstracto implica la reificación del sujeto trabajador. A diferencia del artesano que crea valores de uso gracias a su dominio del proceso de trabajo y la fijación de su tiempo en función de sus propias necesidades y decisiones, el obrero fabril produce mercancías: valores de cambio. Estos obreros no solo no poseen las herramientas de su labor, ni siquiera controlan el proceso de trabajo en el que participan y su tiempo se calcula conforme a criterios externos[104]. El trabajo abstracto de la producción capitalista conlleva la alienación de los productores, el aprisionamiento de su vida dentro de los muros temporales de la disciplina laboral y la producción organizada. En sus manuscritos económicos de 1857-1858, Marx considera la abolición del capitalismo como

la restitución del tiempo a la realización y la felicidad humanas. En vez de ser la condición para la acumulación de capital, el desarrollo de las fuerzas productivas debe crear tiempo libre y transformar a los productores en sujetos libres: con el fin de la alienación, el trabajo abstracto es remplazado por la creación de una riqueza común y socializada y la medida del progreso ya no es el trabajo sino el *tiempo libre*.

> La economización real –el ahorro– consiste en el ahorro de tiempo de trabajo. […] Pero ese ahorro es idéntico al desarrollo del poder de producción. Por ende, de ningún modo hay renuncia al disfrute, sino desarrollo del *poder*, de la capacidad de producir y, por tanto, de la capacidad y el medio de disfrutar. La capacidad de disfrutar es una condición del disfrute y por ende el medio básico de lograrlo, y dicha capacidad es creada por el desarrollo de una disposición individual, el poder productivo. El ahorro de tiempo de trabajo es equivalente al aumento del tiempo libre, esto es, el tiempo para el pleno desarrollo del individuo, que en sí mismo, en cuanto es la más grande fuerza productiva, reacciona a su vez sobre el poder productivo del trabajo. […] Es evidente que el tiempo de trabajo inmediato no puede mantenerse en una antítesis abstracta con el tiempo libre, como parece hacerlo desde el punto de vista de la economía política burguesa. […] El tiempo libre –que es tanto ocio como tiempo para una actividad superior– ha transformado naturalmente a su poseedor en otro sujeto[105].

En el tercer volumen de *El capital,* Marx describe el socialismo como la transición del reino de la necesidad al reino de la verdadera libertad, es decir una organización creativa de la vida que ya no está sometida a las restricciones materiales. De hecho, escribe aquel, «el reino de la libertad solo comienza realmente cuando cesa el trabajo, que está determinado por la necesidad y consideraciones mundanas». Cuando la satisfacción de las necesidades humanas esté desconectada del imperativo de incrementar las fuerzas productivas, los seres humanos socializados serán efectivamente libres. Más allá del «reino de la necesidad», «comienza el desarrollo de la energía humana que es un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad». En otras palabras, el socialismo significa tiempo libre: «El acortamiento de la jornada de trabajo es su prerrequisito básico»[106]. Aun cuando criticara a Fourier, que presentaba la transformación del trabajo en un juego placentero, Marx apreciaba al pensador utópico francés por su capacidad de imaginar una sociedad de sujetos conscientes inspirados por la búsqueda de la felicidad colectiva, lo contrario de los trabajadores alienados envueltos en un sistema económico basado en la ganancia. Herbert Marcuse, uno de los primeros pensadores en hacer hincapié en la relevancia del pasaje antes citado de los *Grundrisse* de Marx, sacaba una conclusión clara: La libertad es vivir sin agotarse en el trabajo, sin angustia: el juego de las facultades humanas. La realización de la libertad es un problema de *tiempo:* reducción de la jornada laboral al mínimo que transforma la cantidad en calidad. Una sociedad socialista es una sociedad en la que el tiempo libre y no el tiempo de trabajo es la medida social de la riqueza y la dimensión de la existencia

individual[107].

Desde ese punto de vista –el principio de placer como motor de la agencia humana y la fundación de una sociedad libre–, hay una notable continuidad entre el socialismo utópico de Fourier y el marxismo. Según Paul Lafargue, autor del provocativo ensayo *El derecho a la pereza* (1883), el socialismo era la antítesis radical del ascetismo protestante y su ética del trabajo. En un siglo en que la jornada fabril era en promedio de catorce horas, sostenía que su reducción a tres horas era un objetivo razonable. Con una postura anticapitalista romántica que se burlaba sarcásticamente de los filántropos y de los admiradores del progreso técnico, Lafargue estigmatizaba el capitalismo como inhumano. «Sería mucho mejor esparcir la pestilencia y envenenar los manantiales –escribió– que erigir una fábrica capitalista en medio de una población rural. Introdúzcase el trabajo fabril y se dirá adiós a la alegría, la salud y la libertad; adiós a todo lo que hace que la vida sea hermosa y digna de vivirse»[108]. El socialismo, continuaba, significaba el fin de «los prejuicios de la ética cristiana, la ética económica y la ética del librepensamiento». Significaba el redescubrimiento, por el proletariado, de sus «instintos naturales», que consisten en proclamar «los Derechos de la Pereza, mil veces más nobles y sagrados que los anémicos Derechos del Hombre urdidos por los abogados metafísicos de la revolución burguesa». El proletariado, concluía Lafargue, «debe acostumbrarse a no trabajar más de tres horas diarias y reservar el resto del día y la noche para el ocio y el deleite»[109].

Figura 5.14. Paul Lafargue, 1871.

Si tomamos prestadas las palabras de Marx en el famoso prefacio a su *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), podríamos decir que la liberación del tiempo es el fin de la «prehistoria de la sociedad humana» y el comienzo de su verdadera historia[110]. Esa transición, sin embargo, podía interpretarse de dos maneras diferentes, ambas sugeridas por los escritos del

propio Marx. Por un lado, la liberación del tiempo podía considerarse como el cumplimiento del desarrollo de las fuerzas productivas dentro del marco de una organización social ya no orientada hacia la ganancia y la explotación, pero aun así opuesta a cualquier forma premoderna de trabajo creativo. Este enfoque estaba implícito en la concepción que Marx se hacía de Asia como un sistema social inmutable y estancado –un mundo de «imposible cambio»– que solo los golpes externos del colonialismo podrían sacudir y en última instancia destruir[111]. Lenin defendía una idea similarmente apologética de Occidente como el tiempo del progreso opuesto al tiempo del atraso y la lentitud de Europa Oriental: exhumando una vieja metáfora, acusaba a los partidarios del socialismo judío de «volver atrás la rueda de la historia», que rodaba de San Petersburgo a Berlín, Londres y Nueva York y no en el sentido opuesto[112]. Por otro lado, la insistencia de Marx en la abolición del capitalismo como el fin de la reificación del mundo social y de la alienación del trabajo humano presenta la transición de la «prehistoria» a la verdadera historia de la humanidad como el advenimiento de una nueva organización del tiempo, liberada y cualitativamente diferente. El tiempo de los seres humanos libres no era el de la racionalidad instrumental, el ritmo calculado de la producción y la danza frenética de las mercancías: el tiempo liberado era la *negación* del tiempo capitalista[113].

EL TIEMPO MESIÁNICO DE BENJAMIN

La liberación como negación del tiempo capitalista es el núcleo de la teoría de la revolución de Walter Benjamin, que este identificaba con la categoría teológica del *tiempo mesiánico*. El judaísmo mesiánico teñía su interpretación del marxismo con una dimensión apocalíptica y escatológica: la liberación social y política por medio de la lucha de clases y la revolución socialista postuladas por el marxismo clásico coincidía con la redención mesiánica. En vez de ser el punto final de una trayectoria histórica –el recorrido de la civilización desde la Edad de Piedra hasta una sociedad liberada y rica–, el socialismo implicaba el advenimiento cataclísmico de una era posthistórica, un nuevo tiempo mesiánico que rompería de manera radical con la historia y la civilización previas. En 1921, probablemente influido por los escritos de Rosenzweig y Sorel, Benjamin escribió un texto enigmático sobre la violencia, claramente orientado hacia el anarquismo nihilista. En su descripción de la historia como una exhibición continua de violencia opresiva, imaginaba la irrupción de una «violencia divina» en el reino histórico que destruyera todo orden político basado en el derecho y generara su propia legitimidad[114]. Algunos años después, esa visión de la violencia redentora –tan radical como abstracta, por no decir metafísica– tuvo una nueva formulación a través del lenguaje del marxismo. La «violencia divina» se convirtió entonces en la revolución proletaria, enraizada en un sujeto social e

histórico.

Figura 5.15. Walter Benjamin, 1929.

Es en sus famosas tesis «Sobre el concepto de historia», un texto muy críptico, donde el intento de Benjamin de encontrar una síntesis entre el judaísmo mesiánico y el marxismo secular alcanzó su forma más consumada. En los prolegómenos de este texto, su autor señalaba que Marx había «secularizado la idea de tiempo mesiánico *[messianische Zeit]*» en su visión

de la «sociedad sin clases». A diferencia de formas más difundidas de nacionalismo romántico o conservadurismo religioso, cuya nostalgia se remonta a jerarquías sociales supuestamente orgánicas e instituciones políticas autoritarias, la crítica de Benjamin de la modernidad no apuntaba a restaurar el pasado. Su nostalgia por los tiempos idos era más bien un rodeo a través del pasado en busca del futuro. Lejos de rehabilitar el absolutismo o el feudalismo, su anticapitalismo romántico era eminentemente utópico, dirigido a superar el orden burgués y avanzar hacia el socialismo. En su ensayo «París, capital del siglo XIX» (1935) describía una tensión dialéctica entre la imagen de la comunidad sin clases de un pasado olvidado y el futuro de una sociedad emancipada. La era más antigua sobrevivía en las «imágenes ideales» *(Wunschbilder)* de los seres humanos, en las que estos reunían expectativas utópicas: A la forma del nuevo medio de producción, que en un comienzo todavía está regida por la forma del antiguo (Marx), le corresponden imágenes de la conciencia colectiva en las cuales lo viejo permea lo nuevo. Esas imágenes son imágenes de un ideal […]. En el sueño en que cada época alberga imágenes de su sucesora, esta última aparece ligada a elementos de la historia primigenia *[Urgeschichte],* es decir elementos de una sociedad sin clases. Y las experiencias de esa sociedad–tal como se depositan en el inconsciente del colectivo– engendran, mediante la interpenetración con lo que es nuevo, la utopía que ha dejado su huella en mil configuraciones de la vida, desde construcciones duraderas hasta modas fugaces[115].

La concepción que Benjamin tenía de la historia se oponía radicalmente al *historicismo* (es decir, en su léxico, una forma de positivismo que él identificaba con eruditos como Leopold von Ranke y Numa Denis Fustel de Coulanges). Para el historicismo, el pasado era un continente cerrado y un proceso definitivamente consumado: no significaba otra cosa que la acumulación de cosas muertas listas para ser cronológicamente ordenadas, archivadas y depositadas en un museo. A esa concepción, Benjamin oponía una visión de la historia como una temporalidad abierta. A su juicio, el pasado estaba a la vez permanentemente amenazado y nunca perdido por completo; acosaba el presente y podía reactivarse.

El historicismo era una forma de «empatía con los vencedores» basada en la «indolencia del corazón»[116]. Contra este enfoque que aceptaba como inevitable la victoria de los dominadores, Benjamin defendía una relación dialéctica y redentora con el pasado, que podía devolverse a la vida por medio de un trabajo sobre las contradicciones del presente. Este proceso de reactivación de un pasado no concluido era calificado por él como «recuerdo» o «rememoración» *(Eingedenken).* Desde luego, el rescate de la historia no implicaba volver atrás y rehacerla sino, antes bien, cambiar el presente. En otras palabras, a fin de rescatar el pasado, los seres humanos debían renacer y realizar las esperanzas de los vencidos, dar nueva vida a sus deseos y expectativas. Mientras que el historicismo abogaba por una visión puramente lineal y cronológica de la historia como *khronos,* un «tiempo homogéneo y

vacío», el materialismo histórico promovía una concepción dialéctica de aquella como *kairós,* es decir, una temporalidad abierta, inquieta y variable.

Benjamin presentaba la socialdemocracia como el equivalente político del historicismo. Su ineficacia tenía sus raíces en una visión de la historia como una acumulación cuantitativa de fuerzas productivas, conforme a la cual el crecimiento económico significaba progreso social y la instauración del socialismo aparecía como el resultado ineluctable de la civilización. En la cultura y la práctica de la socialdemocracia, el progreso no era una potencialidad de la ciencia y la tecnología, sino su consecuencia necesaria e irreversible: «Algo que seguía automáticamente un curso recto o en espiral». Nada, sostenía Benjamin, había «corrompido tanto a la clase obrera alemana como la idea de que se movía con la corriente»[117]. Esta concepción, explicaba, estaba en las antípodas de la teoría de Marx, que no veía a la «clase oprimida» como el heraldo del progreso material sino, antes bien, como «el vengador que completa la tarea de la liberación en nombre de generaciones de sojuzgados»[118].

El rescate del pasado entrañaba aprovechar su emergencia en lo que Benjamin llamaba «tiempo del ahora» o «actualización» *(Jetztzeit),* el vínculo dialéctico entre un tiempo ido y el futuro utópico: «Lo que ha sido *[Gewesene]* se aúna en un destello con el ahora *[Jetzt]* para formar una constelación»[119]. Este encuentro del pasado y el presente se condensaba en imágenes efímeras pero intensas. Así, el concepto de «tiempo del ahora» designaba el momento disruptivo en que el continuo del tiempo cronológico se deshacía y el pasado surgía de improviso en el presente. Los conceptos de «tiempo del ahora» y «rememoración» suponen una relación simbiótica entre historia y memoria. En ese sentido, según Benjamin, la historia no era solo una «ciencia» sino también, y acaso sobre todo, «una forma de rememoración» *(Eingedenken).* Concebida de este modo, terminaba por ser un montaje de «imágenes dialécticas» *(Denkbilder)* y no un relato lineal (típico del historicismo).

En su decimocuarta tesis de 1940, Benjamin definía la revolución como «el salto de un tigre hacia el pasado» que tenía lugar en el reino de la historia, esto es, en una sociedad dada con sus relaciones de clases antagónicas y sus conflictos políticos: «El mismo salto, en el aire libre de la historia, es el salto dialéctico, que es como Marx entendía la revolución»[120]. La revolución era una potencialidad, no el resultado automático del desarrollo histórico. La alternativa era el fascismo, una amenaza tanto para el presente como para el pasado, los seres humanos vivos y sus ancestros. En un pasaje que evocaba implícitamente la disyuntiva sobre la que advertía Rosa Luxemburg, «socialismo o barbarie», Benjamin señalaba que el fascismo «no había dejado de ir de victoria en victoria» y, de conseguir en última instancia triunfar, «ni siquiera los muertos estarán a salvo».

Como vimos en el primer capítulo, la idea de Marx de las revoluciones como «locomotoras de la historia» canalizaba una filosofía teleológica de la

historia contra la cual Benjamin sostuvo su concepción teológica de la revolución como una reactivación del pasado desatada por el «freno de emergencia» del tren[121]. Esta visión lo pone en una posición bastante única tanto en la tradición marxista como en la judía. Por un lado, rechazaba las interpretaciones teleológicas del materialismo histórico, y por otro, se deslindaba con claridad de todas las formas heredadas de teología mesiánica, que postulaban la redención como una irrupción de Dios en la historia que los seres humanos debían esperar, no provocar ni realizar. Para Benjamin, la interrupción mesiánica del curso lineal de la historia era el resultado de la acción revolucionaria. Tal como hizo notar Herbert Marcuse, este punto de vista trataba de superar dialécticamente el conflicto tradicional entre el milenarismo religioso y el socialismo ateo en una síntesis en la cual «la redención se convertía en un concepto político materialista: el concepto de revolución»[122]. En resumen, la revolución era el núcleo de una reinterpretación del marxismo construida en torno de tres temas correlacionados: una crítica del *historicismo* (temporalidad lineal), una crítica de la *causalidad determinista* (cambio social automático) y una crítica de la *ideología del progreso* (tanto una filosofía teleológica como una política de la impotencia). El marxismo de Benjamin era una teoría de la discontinuidad histórica y las rupturas mesiánicas. En vez de acelerar la corriente de la historia, el socialismo implicaba un cambio de civilización, que coincidía con la transición de una temporalidad histórica a una temporalidad mesiánica. En términos de teología política, esto podía definirse como una redención mesiánica: el paso de una ciudad terrenal *(civitas terrena)* a una ciudad celestial *(civitas celestis).*

En sus tesis «Sobre el concepto de historia», Benjamin se refería al paso del tiempo histórico al tiempo mesiánico por medio de una imagen secular: los insurgentes de la Revolución de Julio que, «de manera simultánea e independiente», habían disparado contra las esferas de los relojes de las torres en varios lugares de París. Querían remplazar el tiempo cuantitativo y «racional» del capitalismo por el tiempo cualitativo de la liberación, el tiempo gozoso, no instrumental y no utilitario de una comunidad creada por la propia revolución. «Lo que caracteriza a las clases revolucionarias en el momento de su acción –escribía Benjamin– es la conciencia de que están a punto de hacer estallar el continuo de la historia»[123]. Otra prueba de esa búsqueda de un tiempo cualitativo no mensurable por los relojes, agregaba, fue el nuevo calendario establecido por la Revolución Francesa: una representación del tiempo fundada en la conciencia histórica; la rememoración de acontecimientos significativos en vez de la progresión regular, ineluctable y desesperadamente idéntica de las horas, los días, los meses y los años.

Sancionado por la Convención en 1793, el calendario revolucionario fue abolido por el primer Imperio francés en 1806. Pese a reivindicar el legado de la Revolución, Napoleón deseaba restablecer la continuidad histórica de su gobierno con el Antiguo Régimen[124]. Como los festivales, rituales y

símbolos creados por la Revolución, el nuevo calendario entrañaba la aparición de una nueva era para una sociedad «regenerada». Es interesante señalar que los bolcheviques no crearon un nuevo calendario y se limitaron a eliminar el juliano para remplazarlo por el gregoriano, que Lenin llamaba «calendario de Europa Occidental». Introdujeron, desde luego, nuevas fiestas nacionales –el 22 de enero conmemoraba el «Domingo Sangriento» con que comenzó la Revolución de 1905; el 18 de marzo recordaba la Comuna de París; el 1º de mayo estaba dedicado a los mártires de Haymarket y se convirtió en el Día de la Internacional; el 7 de noviembre era el Día de la Revolución Proletaria, etc.–, pero el objetivo principal de esa reforma soviética era incorporarse al horario mundial estandarizado. Algunos decenios después del inicio de la globalización moderna, esta medida era una necesidad, pero también el reflejo fiel de una teoría de la historia y la sociedad elaborada por occidentalizadores revolucionarios como Lenin y Trotski. Durante los primeros años de la Unión Soviética, la invención de una nueva temporalidad (mesiánica) cualitativa y utópica quedó en manos tanto de la estética como de la política: por un lado, las creaciones de la vanguardia futurista y suprematista, y por otro, las preparaciones estratégicas para la revolución mundial a cargo de la Internacional Comunista. En el campo económico, los bolcheviques lucharon desesperadamente para reconstruir un país devastado y empobrecido. El crecimiento de las fuerzas productivas era un imperativo ineludible. Ese es el contexto en el cual los intentos constructivistas de fusionar arte y producción coexistieron con la discusión sobre una posible introducción del taylorismo en las fábricas soviéticas. Como la mayor parte de las insurrecciones del siglo XX, la revolución bolchevique se produjo en condiciones de atraso social y económico. Tal como argumentaba Trotski, fue el resultado del «desarrollo desigual y combinado» de Rusia, pero su transformación en una revolución permanente se detuvo en Berlín, Múnich, Budapest y Viena, las ciudades donde, entre 1919 y 1923, los puestos de avanzada de la revolución socialista occidental fracasaron trágicamente. El verdadero «reino de la libertad» seguía siendo, para decirlo con Benjamin, un *Wunschbild,* la «imagen de un ideal». Lenin y Trotski comprendieron qué significaba la libertad durante una guerra civil, de una forma tal vez más afín a la definición propuesta antaño por Saint-Just: «La revolución es la guerra de la libertad contra sus enemigos»[125].

---

[1] Joseph de Maistre, *Considerations on France,* ed. de Richard A. Lebrun, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 3 [ed. cast.: *Consideraciones sobre Francia,* trad. de Joaquín Poch Elío, Madrid, Tecnos, 1990].

[2] Vincent Harding, *There Is a River. The Black Struggle for Freedom in America,* Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1981, p. 3.

[3] Benito Mussolini y Giovanni Gentile, «The Doctrine of Fascism», en Benito Mussolini, *Fascism. Doctrine and Institutions,* Roma, Ardita, 1935, pp. 7-42, en p. 11 [ed. cast.: *La doctrina del fascismo,* trad. de A. Dabini, Florencia, Vallecchi, 1937].

[4] *Ibid.*

[5] León Trotski, *The Revolution Betrayed. What Is the Soviet Union and Where Is it Going?,* Nueva York, Pathfinder Press, 1972, p. 224 [ed. cast.: *La revolución traicionada. Qué es y adónde va la URSS,* trad. de León Trotski, ed. revisada y actualizada, Madrid, Fundación Federico Engels, 1991].

[6] *Ibid*., p. 232.

[7] Véase Peter Coleman, *The Liberal Conspiracy. The Congress for Cultural Freedom and the Struggle for the Mind of Postwar Europe,* Nueva York, Free Press, 1989.

[8] Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty,* Nueva York, Oxford University Press, 1970 [ed. cast.: *Cuatro ensayos sobre la libertad,* trad. de Belén Urrutia, Julio Bayón y Natalia Rodríguez Salmones, Madrid, Alianza, 1998].

[9] Benjamin Constant, «The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns», en *Political Writings,* ed. de Biancamaria Fontana, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 309-328, en p. 325 [ed. cast.: «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», trad. de Marcial Antonio López, en *Del espíritu de conquista,* trad. de M. Magdalena Truyol Wintrich y Marcial Antonio López, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 63-93].

[10] Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom,* Chicago, University of Chicago Press, 1944, p. 103 [ed. cast.: *Camino de servidumbre,* trad. de José Vergara, Madrid, Alianza, 2000].

[11] *Ibid.,* pp. 3 y 4.

[12] Friedrich A. Hayek, *op. cit.,* p. 70.

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.,* p. 204.

[15] *Ibid.,* cap. 13: «The Totalitarian in our Midst», pp. 181-201.

[16] Jean-Jacques Rousseau, *A Discourse on Inequality,* ed. de Maurice Cranston, Londres, Penguin, 1984, p. 109 [ed. cast.: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres,* trad. de Melitón Bustamante Ortiz, Barcelona, Península, 1973].

[17] Véase Ellen Meiksins Wood, *Liberty & Property. A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment,* Londres y Nueva York, Verso, 2012, pp. 231-240.

[18] Karl Marx, «Debates on the Law of Thefts of Wood» [1842], en *Collected Works,* 50 vols., vol. 1: *Karl Marx 1835-43* (en adelante, *MECW*), Londres, Lawrence & Wishart, 1975-2005 pp. 224-263, en p. 230 [ed. cast.: «Los debates sobre la ley acerca del robo de leña», en *En defensa de la libertad. Los artículos de la* Gaceta Renana *(1842-1843),* trad. de Juan Luis Vermal, Valencia, Fernando Torres, 1983, pp. 204-244].

[19] Véase Daniel Bensaïd, «The Customary Right of the Poor to the Communal Goods of Humanity», en *The Dispossessed. Karl Marx's Debates on Wood Theft and the Right of the Poor* [2007], ed. de Robert Nichols, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2021, cap. 3, pp. 37-58 [ed. cast.: «Del derecho consuetudinario de los pobres a los bienes comunes de la humanidad», en *Los desposeídos. Karl Marx, los ladrones de madera y los pobres,* trad. de Juan Manuel Spinelli, Buenos Aires, Prometeo, 2012, pp. 43-64].

[20] Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time,* Boston, Beacon Press, 1957, p. 29 [ed. cast.: *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo,* trad. de Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 2003].

[21] Véase Domenico Losurdo, «Liberalism and Racial Slavery: A Unique Twin Birth», en *Liberalism. A Counter-History,* Londres y Nueva York, Verso, 2011, cap. 2, pp. 35-65 [ed. cast.: «Liberalismo y esclavitud racial: un singular parto gemelar», en *Contrahistoria del liberalismo,* trad. de Marcia Gasca, Barcelona, El Viejo Topo, 2007, pp. 44-73].

[22] Véase Ellen Meiksins Wood, *Empire of Capital,* Londres y Nueva York, Verso, 2003, pp. 96-98 [ed. cast.: *El imperio del capital,* trad. de David González, Barcelona, Viejo Topo, 2003].

[23] Véase Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History,* Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2009, pp. 21-26 [ed. cast.: *Hegel, Haití y la historia universal,* trad. de Juan Manuel Espinosa, México, Fondo de Cultura Económica, 2013]. También David Brion Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823,* Ithaca (NY), Cornell University Press, 1975, p. 263.

[24] El mejor estudio sobre el tema es Matthieu Renault, *L'Amérique de John Locke. L'expansion coloniale de la politique européenne,* París, Amsterdam, 2014. Véase también Susan Buck-Morss, *op. cit.,* p. 98.

[25] Cit. en Edward Berenson, *The Statue of Liberty. A Transatlantic Story,* New Haven, Yale University Press, 2012, p. 98.

[26] Aleksandra Kollontái, «The Statue of Liberty» [1916], en *Selected Articles and Speeches,* Moscú, Progress, 1984.

[27] Aleksandra Kollontái, *op. cit.* Sobre la metamorfosis simbólica de este monumento, véase Rudolph J. Vecoli, «The Lady and the Huddled Masses: The Statue of Liberty as a Symbol of Immigration», en Wilton S. Dillon y Neil G. Kotler (comps.), *The Statue of Liberty Revisited. Making an Universal Symbol,* Washington DC, Smithsonian Institution Press, 1994, pp. 39-70.

[28] Véase Ellen Meiksins Wood, *The Origin of Capitalism. A Longer View,* Londres y Nueva York, Verso, 2002, pp. 116-121 [ed. cast.: *El origen del capitalismo. Una mirada de largo plazo,* trad. de Olga Abasolo, Madrid, Siglo XXI de España, 2021].

[29] Véase Hélène Toussaint, *La Liberté guidant le peuple de Delacroix,* París, Réunion des Musées Nationaux, 1982, p. 57.

[30] Según Maurice Agulhon, la tela de Delacroix pertenece a la prolongada tradición de alegorías pictóricas del cuerpo femenino: véase Maurice Agulhon, «On Political Allegory: A Reply to Eric Hobsbawm», en *History Workshop,* vol. 8, núm. 1, otoño de 1979, pp. 167-173. En contraste, la novedad de esta alegoría basada en el carácter popular de la representación que Delacroix hace de la Libertad se destaca en Eric Hobsbawm, «Man and Woman in Socialist Iconography», en *History Workshop,* vol. 6, núm. 1, otoño de 1978, pp. 121-138, ahora incluido con el título de «Man and Woman: Images on the Left» en *Uncommon People. Resistance, Rebellion and Jazz,* Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1998, pp. 94-112, en p. 97 [ed. cast.: «El hombre y la mujer: imágenes a la izquierda», trad. de Jordi Beltrán Ferrer, en *Gente poco corriente. Resistencia, rebelión y jazz,* trad. de Ricardo Pochtar y Jordi Beltrán Ferrer, Barcelona, Crítica, 1999, pp. 112-131].

[31] Auguste Barbier, «La curée», en *Revue de Paris,* núm. 18, 1830, pp. 138-143, en p. 140. Cit. en Nicos Hadjinicolaou, «La Liberté guidant le peuple de Delacroix devant son premier public», en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* núm. 28: «Les fonctions de l'art», 1979, pp. 3-26, en p. 14, y T. J. Clark, *The Absolute Bourgeois. Artists and Politics in France, 1848-1851,* Londres, Thames & Hudson, 1973, pp. 17 y 18.

[32] Honoré de Balzac, *The Peasants,* trad. de George B. Ives, Filadelfia, George Barrie and Son, 1899, pp. 268 y 269 [ed. cast.: *Los campesinos,* en *La comedia humana,* vol. 14: *Escenas de la vida campestre,* trad. de Aurelio Garzón del Camino, Madrid, Hermida Editores, 2021].

[33] Nicos Hadjinicolaou, *op. cit.,* pp. 20 y 21. Véase también Hélène Toussaint, *op. cit.,* pp. 43, 44 y 49. Estas cuidadosas investigaciones ponen en duda la interpretación de T. J. Clark, *op. cit.,* p. 19, según la cual Delacroix pintó la «alianza de los burgueses y el pueblo […] punto por punto».

[34] Sobre Thévenin como el modelo estético de Delacroix, véase Jörg Träger, «L'épiphanie de la liberté: la Révolution vue par Eugène Delacroix», en *Revue de l'Art,* núm. 98, 1992, pp. 9-28, en p. 24. Sobre el significado político de este modelo estético, véase Pierre Gaudibert, «Delacroix et le romantisme révolutionnaire: à propos de *La Liberté sur les barricades*», en *Europe*, vol. 41, núm. 408, abril de 1963, pp. 4-21.

[35] Véase todo el artículo antes citado de Eric Hobsbawm, «Man and Woman: Images on the Left», cit., pp. 94-112.

[36] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks,* trad. de Charles L. Markmann, pref. de Ziauddin Sardar y Homi Bhabha, Londres, Pluto Press, 1986, pp. 220 y 221 [ed. cast.: *Piel negra, máscaras blancas,* trad. de G. Charquero y Anita Larrea, Buenos Aires, Schapire, 1974].

[37] Véase Hugh Honour, «Philanthropic Conquest», en David Bindman y Henry Louis Gates Jr. (comps.), *The Image of the Black in Western Art,* vol. 4: *From the American Revolution to World War I,* primera parte, *Slaves and Liberators,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1989, pp. 97-166.

[38] Véase Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848,* Londres, Verso, 1988. Los debates franceses sobre la emancipación negra están bien sintetizados en Jonathan Israel, «Black Emancipation», en *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from* The Rights of Man *to Robespierre,* Princeton, Princeton University Press, 2014, cap. 15, pp. 396-419.

[39] Un testimonio significativo de ese momento excepcional es el famoso retrato del diputado negro Jean-Baptiste Belley hecho por Anne-Louis Girodet de Roussy-Trioson. En esta pintura, el representante de La Española en la Convención de 1794 aparece como una figura llena de dignidad junto al busto de Guillaume-Thomas Raynal, el más importante defensor de la abolición en el siglo XVIII: sus cabezas están al mismo nivel –no hay entre ellos diferencias de jerarquía– y Belley dirige la mirada hacia su isla y no hacia la estatua que tiene a su espalda. Se encontrará una interesante interpretación de este retrato en Helen D. Weston, «Representing the Right to Represent: the *Portrait of Citizen Belley, Ex-Representative of the Colonies*, by A.-L. Girodet», en *Res. Anthropology and Aesthetics,* núm. 26, otoño de 1994, pp. 83-99. Christopher A. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780-1914. Global Connections and Comparisons,* Malden (MA), Blackwell, 2004, p. 375 [ed. cast.: *El nacimiento del mundo moderno, 1780-1914. Conexiones y comparaciones globales,* trad. de Richard García, Madrid, Siglo XXI de España, 2010], menciona esta tela para ilustrar el nacimiento de «identidades políticas

híbridas» en el siglo XIX.

[40] Cit. en L. Diane Barnes, *Frederick Douglass. Reformer and Statesman,* Nueva York, Routledge, 2013, p. 60.

[41] Cit. en Vincent Harding, *op. cit.,* p. 191.

[42] *Ibid.,* p. 126.

[43] C. L. R. James, *A History of PanAfrican Revolt* [1938], Londres, Merlin Press, 2012, p. 58 [ed. cast.: *Historia de las revueltas panafricanas,* trad. de Gema Facal Lozano, Pamplona, Katakrak, 2021].

[44] Herbert Marcuse, «Freedom and Freud's Theory of Instincts», en *Five Lectures. Psychoanalysis, Politics, and Utopia,* Boston, Beacon Press, 1970, pp. 1-27, en p. 4 [ed. cast.: «Teoría de los instintos y libertad», en *Psicoanálisis y política,* trad. de Ulises Moulines, Barcelona, Península, 1970, pp. 41-85].

[45] Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* [1964], Nueva York, Routledge, 2002, p. 7 [ed. cast.: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada,* trad. de Antonio Elorza, Barcelona, Ariel, 1994].

[46] Herbert Marcuse, «Freedom and Freud's Theory of Instincts», cit., p. 12.

[47] Annie Cohen-Solal, *Sartre. A Life,* Nueva York, Pantheon, 1987, p. 188 [ed. cast.: *Jean-Paul Sartre,* trad. de Óscar Luis Molina, Barcelona, Anagrama, 2005].

[48] Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology,* trad. de Hazel E. Barnes, Londres, Routledge, 2003, p. 527 [ed. cast.: *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica,* trad. de Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 1981].

[49] Herbert Marcuse, «Sartre's Existentialism» [1948], en *The Essential Marcuse. Selected Writings of Philosopher and Social Critic Herbert Marcuse,* ed. de Andrew Feenberg y William Liess, Boston, Beacon Press, 2007, pp. 128-158, en p. 143 [ed. cast.: «Existencialismo: comentarios a *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre», en *Ética de la revolución,* trad. de Aurelio Álvarez Remón, Madrid, Taurus, 1969, pp. 55-94].

[50] Herbert Marcuse, «Sartre's Existentialism», cit., p. 131.

[51] Esta era la conclusión de la reseña de Marcuse en 1948: «Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Être et le néant*», en *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 3, núm. 3, marzo de 1948, pp. 309-336, en p. 335. Modificó el último párrafo cuando volvió a publicar su ensayo: «Existentialismus: Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres *L'Être et le néant*», en *Kultur und Gesellschaft,* Fráncfort, Suhrkamp, 1967, vol. 2, pp. 49-84, casi veinte años después, al reconocer que en las obras ulteriores de Sartre, sobre todo su prefacio a *Los condenados de la tierra* [1961] de Fanon, la política había remplazado a «la ontología y la fenomenología puras». El filósofo francés había abandonado su pensamiento abstracto inicial para introducir la historia, asimilar el marxismo y adoptar la dialéctica. De tal modo, había «cumplido su promesa de una moral de liberación»: Herbert Marcuse, «Sartre's Existentialism», cit., p. 158.

[52] Cit. en Samuel D. Kassow, *Who Will Write our History? Emanuel Ringelblum, the Warsaw Ghetto, and the Oyneg Shabes Archive,* Bloomington, Indiana University Press, 2007, p. 371.

[53] Samuel D. Kassow, *op. cit.,* p. 372.

[54] Jean Améry, «Im Warteraum des Todes» [1969], en *Widersprüche,* Stuttgart, Klett, 1971, pp. 213-233, en p. 222.

[55] Sobre el concepto de «prácticas de la libertad», véase Michel Foucault, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» [1984], en *Dits et écrits, 1954-1988,* 4 vols., vol. 4: *1980-1988,* ed. de Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, col. Bibliothèque des Sciences Humaines, 1994, texto núm. 356, pp. 708-729, en pp. 709-712 [ed. cast.: «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, III,* trad. de Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 393-415]. Sobre el concepto de poder como una red compleja de «relaciones de poder», véanse los textos reunidos en Michel Foucault, *Essential Works of Foucault, 1954-1984,* vol. 3: *Power,* ed. de Paul Rabinow y James Faubion, trad. de Robert Hurley, Nueva York, The New Press, 2000.

[56] Véase Michel Foucault, *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault,* ed. de Luther H. Martin, Huck Gutman y Patrick H. Hutton, Amherst, University of Massachusetts Press, 1988 [ed. cast.: *Tecnologías del yo y otros textos afines,* trad. de Mercedes Allendesalazar, Barcelona, Paidós e Institut de Ciències de l'Educació de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1990].

[57] Jean Antoine Marie Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet, *The Sketch* [1795], en *Political Writings,* ed. de Steven Lukes y Nadia Urbinati, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 2012, pp. 1-147 [ed. cast.: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano,* trad. de Domingo Barnés, rev. por Antonio Torres del Moral, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004].

[58] Véase Mona Ozouf, «Liberté», en François Furet y Mona Ozouf (comps.), *Dictionnaire critique de la Révolution française,* vol. 4: *Idées,* París, Flammarion, 1992, pp. 253-255 [ed. cast.: «Libertad», en *Diccionario de la Revolución Francesa,* trad. de Jesús Bravo, Madrid, Alianza, 1989, pp. 630-641].

[59] Michel Foucault, «Inutile de se soulever?» [1979], en *Dits et écrits, 1954-1988,* cit., vol. 3: *1976-1979,* texto núm. 269, pp. 790-794, en p. 790 [ed. cast.: «¿Es inútil sublevarse?», en *Estética, ética y hermenéutica,* cit., pp. 203-207].

[60] Michel Foucault, «Right of Death and Power over Life», en *History of Sexuality,* vol. 1: *An Introduction,* trad. de Robert Hurley, Nueva York, Penguin, 1978, pp. 133-159, en p. 135 [ed. cast.: «Derecho de muerte y poder sobre la vida», en *Historia de la sexualidad,* vol. 1: *La voluntad de saber* [1976], trad. de Ulises Guiñazú, ed. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría Rico, Madrid, Siglo XXI de España, 2019]. Según Foucault, la biopolítica implicaba «una nueva mecánica de poder, que tiene procedimientos muy particulares, específicos, instrumentos completamente novedosos [y] un aparato muy diferente». A su entender, ese poder biopolítico era «absolutamente incompatible con las relaciones de soberanía». Véase Michel Foucault, *Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975-1976,* ed. de Mauro Bertani y Alessandro Fontana, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, trad. de David Macey, Nueva York, Picador, 2003, p. 35 [ed. cast.: *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976),* trad. de Horacio Pons, Madrid, Akal, 2003]. Esta supuesta incompatibilidad entre biopolítica y soberanía fue criticada por Roberto Esposito, *Bíos. Biopolitics and Philosophy,* trad. de Timothy Campbell, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2008, pp. 13-38 [ed. cast.: *Bíos. Biopolítica y filosofía,* trad. de Carlo R. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2006].

[61] Más que una conciliación o una síntesis imposible entre Marx y Foucault, esto implicaría trabajar con ellos asumiendo su «disyunción». Véase Étienne Balibar, «L'anti-Marx de Michel Foucault», en Christian Laval, Luca Paltrinieri y Ferhat Taylan (comps.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations,* París, La Découverte, 2015, pp. 84-102. Véase también Enzo Traverso, «Biopotere e violenza: sugli usi storiografici di Foucault e Agamben», en *Contemporanea,* vol. 12, núm. 3, julio de 2009, pp. 523-530.

[62] Hannah Arendt, *On Revolution* [1963], Nueva York, Penguin 2006, p. 82 [ed. cast.: *Sobre la revolución,* trad. de Pedro Bravo, Madrid, Alianza, 1988].

[63] *Ibid.,* p. 104. La oposición trazada por Arendt entre las revoluciones americana y francesa no es nueva. Como señala Antonio Negri, el primero en pensarla fue Friedrich von Gentz, en su introducción a la traducción alemana de las *Reflexiones sobre la revolución en Francia* de Edmund Burke, que por entonces habían popularizado los partidarios de John Adams contra Jefferson durante la campaña presidencial de 1800. Véase Antonio Negri, *Insurgencies. Constituent Power and the Modern State* [1992], Mineápolis, University of Minnesota Press, 1999, pp. 25 y 26 [ed. cast.: *El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad,* trad. de Clara de Marco, Madrid, Libertarias y Prodhufi, 1994].

[64] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism,* Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1976, pp. 175 y 176 [ed. cast.: *Los orígenes del totalitarismo,* 3 vols., trad. de Guillermo Solana Díez, Madrid, Alianza, 1981-1982].

[65] Hannah Arendt, *On Revolution,* cit., pp. 98 y 99.

[66] Hannah Arendt, *The Life of the Mind,* Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, p. 19 [ed. cast.: *La vida del espíritu,* trad. de Carmen Corral y Fina Birulés, Buenos Aires, Paidós, 2002]. Véase también Hannah Arendt, *The Human Condition,* Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 50 [ed. cast.: *La condición humana,* trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 1993]. Sobre el concepto «agonal» de la política en Arendt, véase Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* [1996], Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield, 2000, pp. 125, 126, 199 y 200.

[67] Hannah Arendt, «Introduction into Politics» [1950], en *The Promise of Politics,* ed. de Jerome Kohn, Nueva York, Schocken Books, 2005, pp. 93-199 [ed. cast.: «Introducción a la política», trad. de Fina Birulés, en *La promesa de la política,* trad. de Eduardo Cañas y Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 2008, pp. 131-224]. Sobre el concepto de política en Arendt como una reconsideración crítica de la ontología heideggeriana de *Ser y tiempo* [1927], véase en particular Seyla Benhabib, *op. cit.,* pp. 51-57.

[68] Hannah Arendt, *The Human Condition,* cit.

[69] Hannah Arendt, *On Revolution,* cit., p. 51.

[70] Eric Hobsbawm, «Hannah Arendt on Revolution» [1965], en *Revolutionaries. Contemporary Essays* [1973], Nueva York, The New Press, 2001, pp. 239-247 [ed. cast.: «Hannah Arendt acerca de la revolución», en *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos,* trad. de Joaquín Sempere, Barcelona, Crítica, 2010, pp. 283-293].

[71] Véase en particular Étienne Balibar, «The Proposition of Equaliberty», «The Reversal of Possessive Individualism» y «New Reflections on Equaliberty: Two Lessons», en *Equaliberty. Political Essays* [2010], trad. de James Ingram, Durham, Duke University Press, 2014, caps. 1-3, pp. 36-66, 67-98 y 99-132, respectivamente [ed. cast.: «La proposición de la igualibertad», «La inversión del individualismo posesivo» y «Nuevas reflexiones sobre la igualibertad (dos lecciones)», en *La igualibertad,* trad. de Víctor Goldstein, Barcelona, Herder, 2017].

[72] Véase Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the Revolution,* Chicago, University of Chicago Press, 1998 [ed. cast.: *El Antiguo Régimen y la Revolución,* trad. de Jorge Ferreiro, México, Fondo de Cultura Económica, 1996].

[73] Después de aprobar con entusiasmo la concepción arendtiana de la revolución como la expresión de la autonomía de la política –un «poder constituyente» que, como un «principio expansivo», crea lo político «de la nada» (Antonio Negri, *Insurgencies,* cit., pp. 25-30)–, Negri propone una interpretación sociohistórica de la Revolución Americana como una «frontera» de la libertad en la cual «el espacio funda el poder porque se lo concibe como apropiación, expansión» (*ibid.,* cap. 4).

[74] Hannah Arendt, «Reflections on Little Rock», en *Dissent,* vol. 6, núm. 1, invierno de 1959, pp. 45-56, en p. 51 [ed. cast.: «Reflexiones sobre Little Rock», trad. de Miguel Candel, en *Responsabilidad y juicio,* trad. de Miguel Candel y Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 2007, pp. 187-202]. En Kathryn T. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question,* Bloomington, Indiana University Press, 2014, se encontrará una cuidadosa crítica de la posición de Arendt sobre la lucha contra la segregación de los negros en Estados Unidos durante la década de 1950.

[75] Sobre las raíces existencialistas del concepto de lo político de Arendt, véase Martin Jay, «The Political Existentialism of Hannah Arendt», en *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America,* Nueva York, Columbia University Press, 1986, pp. 237-256 [ed. cast.: «El existencialismo político de Hannah Arendt», en *Exilios permanentes. Ensayos sobre la migración intelectual alemana en Estados Unidos,* trad. de Mario Iribarren, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2017, pp. 331-356].

[76] Véase Enzo Traverso, «Between Two Epochs: Jewishness and Politics in Hannah Arendt», en *The End of Jewish Modernity,* Londres, Pluto Press, 2016, pp. 60-81 [ed. cast.: «Entre dos épocas: judeidad y política en Hannah Arendt», en *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador,* trad. de Gustau Muñoz, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 109-145].

[77] David Scott, *Conscripts of Modernity. The Tragedy of Colonial Enlightenment,* Durham, Duke University Press, 2004, p. 217. El adjetivo «impensable» debería entenderse en el sentido que le da Michel-Rolph Trouillot: la Revolución Haitiana era «impensable» en el marco del pensamiento occidental. Véase Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History,* Boston, Beacon Press, 1995, p. 82 [ed. cast.: *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la historia,* trad. de Miguel Ángel del Arco Blanco, Granada, Comares, 2017].

[78] Hannah Arendt, «On Violence», en *Crises of the Republic,* Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972, pp. 103-198, en p. 123 [ed. cast.: «Sobre la violencia», en *Crisis de la república,* trad. de Guillermo Solana Alonso, Madrid, Trotta, 2015, pp. 81-152].

[79] *Ibid.,* pp. 123 y 124. Sobre el «eurocentrismo generalizado» de Arendt, véase Judith Butler, *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism,* Nueva York, Columbia University Press, 2012, pp. 139 y 140.

[80] Arno J. Mayer, *The Furies. Violence and Terror in the French and Russian Revolutions,* Princeton, Princeton University Press, 2000 [ed. cast.: *Las Furias. Violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa,* trad. de Víctor Lucea Ayala, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014].

[81] C. L. R. James, *The Black Jacobins. Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* [1938], Nueva York, Vintage, 1989, p. 88 [ed. cast.: *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití*, trad. de Ramón García, Madrid y México, Turner y Fondo de Cultura Económica, 2003].

[82] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* [1961], trad. de Richard Philcox, Nueva York, Grove Press, 2004, pp. 19 y 217 [ed. cast.: *Los condenados de la tierra,* trad. de Julieta Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1963].

[83] *Ibid.,* p. 44.

[84] *Ibid.,* p. 217.

[85] Jean Améry, «The Birth of Man from the Spirit of Violence: Frantz Fanon the Revolutionary» [1969], en *Wasafiri,* vol. 20, núm. 44, 2005, pp. 13-18, en p. 14 [ed. cast.: «El nacimiento del hombre desde el espíritu de la violencia: Frantz Fanon», en Frantz Fanon, *Escritos políticos,* trad. de Leandro Sánchez Marín, Medellín, Ennegativo, 2020, pp. 9-27].

[86] Jean Améry, *At the Mind's Limits. Contemplations by a Survivor on Auschwitz and its Realities*

[1966], Bloomington, Indiana University Press, 1980, p. 91 [ed. cast.: *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia,* 2ª ed. revisada y corregida, trad. de Enrique Ocaña, Valencia, Pre-Textos, 2004].

[87] Jean Améry, «The Birth of Man from the Spirit of Violence: Frantz Fanon the Revolutionary», cit., p. 16.

[88] *Ibid.*

[89] Domenico Losurdo, *op. cit.*

[90] Véase Bruce Watson, *Bread and Roses. Mills, Migrants, and the Struggle for the American Dream,* Nueva York, Viking, 2005. Sobre la dimensión feminista de esta consigna, véase Sheila Rowbotham, «Bread and Roses», *Women, Resistance and Revolution. A History of Women and Revolution in the Modern World* [1972], Londres y Nueva York, Verso, 2014, cap. 5, pp. 99-133 (sobre la huelga de Lawrence, pp. 111 y 112) [ed. cast.: «Pan y rosas», en *Mujeres, resistencia y revolución,* trad. de Rosa Aguilar, Madrid, Debate, 1978, pp. 147-198]. En 2000 se estrenó *Pan y rosas,* una bella película de Ken Loach sobre las huelgas de los trabajadores inmigrantes en Los Ángeles.

[91] Cit. en Kristin Ross, *Communal Luxury. The Political Imaginary of the Paris Commune,* Londres y Nueva York, Verso, 2015, p. 38 [ed. cast.: *Lujo comunal. El imaginario político de la Comuna de París,* trad. de Juan Mari Madariaga, Madrid, Akal, 2016].

[92] *Ibid.,* p. 5.

[93] Véanse los ensayos incluidos en Angela Lampe (comp.), *Chagall, Lissitzky, Malevitch. L'avant-garde russe à Vitebsk, 1918-1922,* París, Centre Pompidou, 2018.

[94] Aleksandra Kollontái, «Theses on Communist Morality in the Sphere of Marital Relations» [1921], en *Selected Writings,* ed. de Alix Holt, Londres, Allison and Busby, 1977, pp. 225-231, en p. 231 [ed. cast.: «Tesis sobre la moral comunista en el ámbito de las relaciones conyugales», disponible en línea: <https://www.marxists.org/espanol/kollontai/1921/002.htm>].

[95] George Orwell, *Homage to Catalonia,* intr. de Lionel Trilling, San Diego, Harvest Books, 1989, pp. 4 y 5 [ed. cast.: *Homenaje a Cataluña,* trad. de Carlos Pujol, Barcelona, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, 1996].

[96] Agradezco a Julián Casanova por haberme informado de la existencia de esta película.

[97] Rosa Luxemburg, «The Russian Revolution» [1918], en *The Rosa Luxemburg Reader,* ed. de Peter Hudis y Kevin B. Anderson, Nueva York, Monthly Review Press, 2014, pp. 281-310, en p. 308 [ed. cast.: *La Revolución Rusa,* trad. de Antonio López y Roberto Ramos Fontecoba, Barcelona, Página Indómita, 2017].

[98] *Ibid.*

[99] Véase Jürgen Osterhammel, «Time: When Was the Nineteenth Century?», en *The Transformation of the World. A Global History of the Nineteenth Century,* trad. de Patrick Camiller, Princeton, Princeton University Press, 2014, cap. 2, pp. 45-76 [ed. cast.: «Tiempo: ¿cuándo fue el siglo XIX?», en *La transformación del mundo. Una historia global del siglo XIX,* trad. de Gonzalo García, Barcelona, Crítica, 2015, pp. 79-122].

[100] Véase Alain Corbin, «The Daily Arithmetic of the Nineteenth Century», en *Time, Desire and Horror. Towards a History of the Senses,* Cambridge (Reino Unido) y Cambridge (MA), Polity Press y Blackwell, 1995, cap. 1, pp. 1-12.

[101] Edward P. Thompson, «Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism» [1967], en *Customs in Common. Studies in Traditional Popular Culture,* Nueva York, The New Press, 1992, pp. 352-403, en p. 382 [ed. cast.: «Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial», en *Costumbres en común,* trad. de Jordi Beltrán y Eva Rodríguez, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 395-452].

[102] Walter Benjamin, «The Storyteller: Observations on the Works of Nikolai Leskov» [1936], en *Selected Writings,* 4 vols., vol. 3: *1935-1938,* ed. de Michael Jennings (en adelante, *WBSW*), Cambridge (MA), Harvard University Press, 2003-2006, pp. 143-166, en pp. 143 y 144 [ed. cast.: «El narrador: consideraciones sobre la obra de Nicolai Leskov», en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos,* trad. de Roberto J. Vernengo, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986, pp. 189-211].

[103] Véase Stavros Tombazos, *Time in Marx. The Categories of Time in Marx's Capital,* Leiden, Brill, 2014.

[104] El mejor estudio sobre este tema sigue siendo Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the Twentieth Century* [1974], Nueva York, Monthly Review Press, 1998 [ed. cast.: *Trabajo y capital monopolista. La degradación del trabajo en el siglo XX,* trad. de Gerardo Dávila, México, Fondo de Cultura Económica, 1987].

[105] Karl Marx, *Economic Manuscripts of 1857-1858,* en *MECW,* vol. 29: *Marx 1857-61,* p. 97 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858,* 3 vols., trad. de José Aricó, Pedro Scarón y Miguel Murmis, Madrid, Siglo XXI de España, 2013].

[106] Karl Marx, *Capital, volume III,* en *MECW,* vol. 37, p. 807 [ed. cast.: *El Capital. Crítica de la economía política,* 8 vols., trad. de Vicente Romano García, Madrid, Akal, 2018].

[107] Herbert Marcuse, «Preface» [1957], en Raya Dunayevskaya, *Marxism and Freedom. From 1776 until Today,* Amherst (NY), Humanity Books, 2000, pp. xx-xxv, en p. xxiii [ed. cast.: «Prefacio», en Raya Dunayevskaya, *Marxismo y libertad. Desde 1776 hasta nuestros días,* trad. de Félix Valdés García, Miguel de Armas y Miguel Ángel de Armas, México, Fontamara, 2007, pp. 27-32].

[108] Paul Lafargue, *The Right to Be Lazy, and Other Studies,* Chicago, Charles H. Kerr, 1907, pp. 9-62, en p. 22 [ed. cast.: «El derecho a la pereza», en *El derecho a la pereza,* trad. de Juan Giner, México, Grijalbo, 1984, pp. 7-55].

[109] *Ibid.,* p. 29. Sobre la historia de este panfleto, véase Leslie Derfler, *Paul Lafargue and the Founding of French Marxism, 1842-1882,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1991, pp. 177-184.

[110] Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* [1859], en *MECW,* vol. 29: *Marx 1857-61,* pp. 257-417, en p. 264 [ed. cast.: *Contribución a la crítica de la economía política,* trad. de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó, México, Siglo XXI, 1997].

[111] Karl Marx, *Capital, volume I*, en *MECW,* vol. 35, pp. 363 y 364.

[112] Vladímir I. Lenin, «Critical Remarks on the National Question» [1913], en *Collected Works,* 45 vols., vol. 20: *December 1913-August 1914* (en adelante, *LCW*), Moscú, Progress, 1960-1970, pp. 17-51, en p. 29 [ed. cast.: «Notas críticas sobre el problema nacional», en *Obras completas,* vol. 24: *Septiembre de 1913-marzo de 1914*, Moscú, Progreso, 1986, pp. 125-163].

[113] Esta interpretación se desarrolla de manera convincente en Sergio Tischler Visquerra, «Tiempo de reificación y tiempo de insubordinación», en *Memoria, tiempo y sujeto,* Puebla y Guatemala, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, BUAP y F&C, 2005, pp. 151-174. Véase también Antonio Negri, «Communism & Transition», en *Marx beyond Marx. Lessons on the Grundrisse* [1979], trad. de Michael Ryan, Mauricio Viano y Harry Cleaver, Nueva York y Londres, Autonomedia y Pluto, 1991, lección 8, pp. 151-169, en particular p. 165 [ed. cast.: «Comunismo y transición», en *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse,* trad. de Carlos Prieto del Campo, Madrid, Akal, 2001, pp. 171-190].

[114] Walter Benjamin, «Critique of Violence», en *WBSW,* vol. 1: *1913-1926,* pp. 236-252 [ed. cast.: «Hacia una crítica de la violencia», en *Obras,* trad. de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Abada, 2007, libro 2, vol. 1, pp. 183-205].

[115] Walter Benjamin, «Paris, the Capital of the Nineteenth Century», en *WBSW,* vol. 3: *1935-1938,* pp. 32-49, en pp. 33 y 34 [ed. cast.: «París, capital del siglo XIX», en *El París de Baudelaire,* trad. de Mariana Dimópulos, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2012, pp. 43-63].

[116] Walter Benjamin, «On the Concept of History» [1940], en *WBSW,* vol. 4: *1938-1940,* pp. 389-400, en p. 391 [ed. cast.: «Sobre el concepto de historia», en *Obras,* libro 1, vol. 2, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2008, pp. 303-318].

[117] Walter Benjamin, «On the Concept of History», cit., p. 393.

[118] *Ibid.,* p. 394.

[119] Walter Benjamin, *The Arcades Project,* trad. de Howard Leiland y Kevin McLaughlin, Cambridge (MA) y Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 462 [ed. cast.: *Libro de los pasajes,* trad. de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 2005].

[120] Walter Benjamin, «On the Concept of History», cit., p. 395.

[121] Walter Benjamin, «Paralipomena to "On the Concept of History"», en *WBSW,* vol. 4: *1938-1940,* pp. 401-411, en p. 402 [ed. cast.: «Paralipómenos y variantes de las "Tesis sobre el concepto de historia"», en *Escritos franceses,* trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, pp. 377-406].

[122] Herbert Marcuse, «Revolution und Kritik der Gewalt: zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins», en Peter Bulthaup (comp.), *Materialen zu Benjamins Thesen «Über den Begriff der Geschichte». Beiträge und Interpretationen,* Fráncfort, Suhrkamp, 1975, pp. 23-27, en p. 24 [ed. cast.: «Revolución y crítica de la violencia: sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamin», *Pensamiento de los Confines* (Buenos Aires), núm. 6, junio de 1999, pp. 173-175]. Sobre el marxismo de Benjamin, véase Michael Löwy, *Fire Alarm. Reading Walter Benjamin's «On the Concept of History»* [2001], Londres y Nueva York, Verso, 2005 [ed. cast.: *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis «Sobre el concepto de historia»,* trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].

[123] Walter Benjamin, «On the Concept of History», cit., p. 395.

[124] Véase Mona Ozouf, «Calendrier», en François Furet y Mona Ozouf (comps.), *op. cit.,* pp.

91-106 [ed. cast.: «Calendario», en *Diccionario de la Revolución Francesa,* cit., pp. 384-391].

[125] Cit. en Mona Ozouf, «Liberté», cit., p. 268.

6. Historizar el comunismo Para nosotros, el comunismo no es un *estado de cosas* que haya que establecer, un *ideal* al que la realidad tenga que ajustarse. Llamamos comunismo al movimiento *real* que suprime el presente estado de cosas.

Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (1845) Lo que ha terminado hoy es la fase monstruosa de una gigantesca aventura para cambiar el mundo.

Edgar Morin, prefacio (1991) a la segunda edición de *Autocrítica* (1959) PERIODIZACIÓN

En la conclusión de este estudio, tratemos de recapitular la imagen general de las revoluciones modernas. Tres olas sucesivas barrieron el largo siglo XIX. La primera fue la del «Atlántico revolucionario», que comenzó en Estados Unidos en 1776, recorrió Francia en 1789 y llegó finalmente al Caribe, donde, el 1 de enero de 1804, esclavos insurgentes proclamaron el Estado independiente de Haití[1]. El Atlántico revolucionario fue un laboratorio político. Durante ese «periodo bisagra» *(Sattelzeit)* que se extiende de 1776 a 1804, aparecieron con su significado actual conceptos como libertad, igualdad, emancipación, e incluso el de revolución. Se los incluyó en todos los textos programáticos de la época, desde la Declaración de Independencia de Estados Unidos (1776) hasta la Declaración de los Derechos del Hombre en Francia (1789); desde el decreto de abolición de la esclavitud promulgado por la Convención Nacional francesa (1794) hasta el Discurso de Angostura de Simón Bolívar (1819), el manifiesto de las luchas por la liberación nacional en Iberoamérica que se inspiró en la Revolución Haitiana[2]. La segunda ola se desencadenó a mediados de siglo. Fue más amplia que la primera pero no tuvo la misma unidad espacial y política. Sus momentos más significativos –las revoluciones europeas de 1848, la rebelión de Taiping en la China imperial (1850-1864), la rebelión india de 1857 y la guerra de Secesión estadounidense (1861-1865)– se mantuvieron desconectados, incapaces de fusionarse en un proceso común. Su sincronización no dependía de sus afinidades políticas y no correspondía a una dialéctica común entre Europa, Asia y América del Norte. Demasiadas discrepancias culturales, ideológicas y políticas separaban a los rebeldes de Taiping –inspirados por un peculiar sincretismo entre el confucianismo y el protestantismo evangélico– de los cipayos que combatieron contra el régimen británico en nombre de la restauración de la India precolonial. La tercera ola incluyó las revoluciones euroasiáticas que estallaron en los márgenes de la Gran Guerra. El levantamiento contra el Imperio zarista ruso en 1905 tuvo un fuerte impacto en Asia y el mundo islámico. Como señaló Lenin, fue una poderosa inspiración para la Revolución constitucional en Irán (1905-1911),

la Revolución de los Jóvenes Turcos en el Imperio otomano (1908) y el movimiento de Sun Yat-sen que, tras poner fin a la dinastía Qing, proclamó la República de China en 1911[3]. Esta tercera ola unió a las Américas con la Revolución Mexicana (1910-1917), una lucha campesina por la tierra y la libertad que cerró un ciclo de revoluciones y abrió otro, en la intersección de los siglos XIX y XX. Con las excepciones de Rusia y México, esta tercera ola se caracterizó por las «revoluciones desde arriba»[4] llevadas a cabo por élites intelectuales y militares. Recordaban el *Risorgimento* italiano, un cambio efectuado sin apoyo popular o una movilización de masas limitada y promovida por las élites, que Gramsci definió, en sus *Cuadernos de la cárcel,* como una «revolución pasiva» o no jacobina[5]. La Comuna de París, la experiencia revolucionaria más significativa del siglo XIX tanto por sus objetivos socialistas como por su duradera memoria, fue, al contrario, una revolución desde abajo, pero se trató de una pirotecnia aislada que no pudo inscribirse en ninguna ola supranacional. Siguió, desde luego, a las turbulencias francesas de 1830 y 1848, de las cuales heredó su republicanismo, su igualitarismo socialista y también a algunos de sus inspiradores, como Auguste Blanqui. De todos modos, su trayectoria meteórica no encontró conexión alguna con movimientos similares en otros lugares.

El mapa revolucionario del siglo XX es tan enorme como diverso y fragmentado: incluye revoluciones socialistas en Occidente y revoluciones anticoloniales en el Sur, que en muchos casos adoptaron un carácter socialista; revoluciones desde arriba en todos los continentes y revoluciones antiburocráticas en varios países de socialismo real. La «era de las catástrofes», según la contundente definición de Eric Hobsbawm, no solo fue un tiempo de guerras, fascismo y genocidio. También fue un tiempo de exaltadas esperanzas que hicieron del socialismo una utopía posible y concreta. Estallaron revoluciones socialistas en Europa Oriental y Central al final de la Gran Guerra; en China a mediados de los años veinte; en España al comienzo de la guerra civil, en 1936, y tanto en Europa como en Asia al final de la Segunda Guerra Mundial: Yugoslavia, Grecia, Indochina y China entre 1945 y 1949. Al este del Danubio y de la línea Óder-Neisse, se abolió el capitalismo desde arriba por medio de un proceso de asimilación estructural a la Unión Soviética, una transformación bastante similar a la destrucción del feudalismo llevada a cabo en los mismos territorios por el ejército francés durante las guerras napoleónicas (1792-1814)[6].

La esperanza bolchevique de romper el aislamiento de la Unión Soviética mediante la ampliación de la revolución a Europa Occidental y Asia no se cumplió, y muchas de sus derrotas fueron trágicas –Italia en 1922-1926, China en 1925-1927, Alemania en 1933, España en 1939–, pero en última instancia fue el Ejército Rojo el que cambió las relaciones de fuerzas. En 1945, la revolución no había triunfado, pero la Unión Soviética ya no estaba aislada. A los ojos de millones de personas, la bandera soviética que el

Ejército Rojo había fijado en el techo del devastado Reichstag en mayo de ese año representaba una revolución sucedánea. Se había terminado el tiempo de las barricadas; una fuerza militar mucho más eficaz había remplazado los levantamientos de viejo estilo. En las décadas de la posguerra, el eje de la revolución pasó de Occidente al Sur: estallaron revoluciones anticoloniales y socialistas en Asia (China en 1949, Vietnam entre 1954 y 1975); revoluciones antimperialistas y socialistas en América Latina (Bolivia en 1951, Cuba en 1958, Chile en 1972-1974, Nicaragua en 1979); revoluciones antiburocráticas en Europa Central (Hungría en 1956, Checoslovaquia en 1968, Polonia en 1980-1981), y revoluciones anticoloniales en África (Argelia en 1954-1962, Libia en 1969, Etiopía en 1974, Angola y Mozambique en 1975). En algunos aspectos, el apogeo de este segundo ciclo fue 1968: a decir verdad, no una revolución sino más bien una constelación de acontecimientos que dialogaban entre sí. El léxico de esos años hablaba de «tres sectores» de la revolución mundial –una expresión acuñada por Ernest Mandel[7]–, que necesitaba ser anticapitalista en Occidente, antiestalinista en el Este y antimperialista en el Sur. En 1968, con la ofensiva del Tet en Vietnam, la Primavera de Praga y las barricadas de París, esas tres dimensiones se fusionaron en una única ola de insurgencia que no solo era global sino también *sincrónica*. Toda una generación, en los distintos continentes, tuvo entonces la sensación de participar en una rebelión mundial. Al margen de las guerras mundiales, el siglo XX no fue testigo de ningún otro acontecimiento tan unificador como ese.

Muchas de esas revoluciones estaban bajo la dirección de partidos de izquierda radicales y otras, de movimientos de liberación nacional, pero con muy pocas excepciones, todas se inscribían en un horizonte socialista. La Revolución Cubana, en cuya conducción se contaban intelectuales jacobinos, democráticos y nacionalistas, asumió con mucha rapidez un carácter socialista (cambio oficialmente proclamado por Fidel Castro en un famoso discurso de abril de 1961)[8]. En el contexto de la Guerra Fría, esto era casi inevitable. La mayoría de las revoluciones que no asumieron una orientación socialista fracasaron o quedaron a mitad de camino, como en Bolivia (1951-1955) y Argelia (1954-1965). Si bien en muchos casos tenían una conducción socialista o comunista, en ningún momento hubo en ellas una dimensión puramente proletaria. En su mayoría reconocían a Marx como su inspirador, pero el siglo de la revolución mundial no cumplió el pronóstico del *Manifiesto comunista:* el surgimiento del proletariado como una clase que, al emanciparse, liberara a toda la humanidad. En la era del capitalismo fordista y la producción masiva, la clase obrera industrial era el principal actor en muchas luchas cruciales –piénsese en las huelgas de 1934-1935 en Estados Unidos y de 1936 y 1968 en Francia, el «otoño caliente» de 1969 en Italia, el Cordobazo argentino de ese mismo año, la Unidad Popular chilena en 1971-1973, el levantamiento polaco de 1980 o las huelgas coreanas de 1987-1990, para no mencionar sino algunos momentos significativos–, pero

nunca llevó a cabo una revolución sin establecer una coalición con otras clases y grupos sociales. Eso era lo que había ocurrido en Rusia en 1917, donde los sóviets también incluían a soldados y campesinos, así como en Yugoslavia en 1945. Las revoluciones alemana y húngara de 1919-1920, que tenían un pronunciado carácter proletario, resultaron en calamitosas derrotas. Las revoluciones anticoloniales estuvieron bajo la conducción de élites intelectuales que reivindicaban una orientación socialista y marxista, pero su base social estaba compuesta de campesinos.

En el primer capítulo de *Historia de la Revolución Rusa,* Trotski resume su teoría del desarrollo desigual y combinado –elaborada en un comienzo para analizar las peculiaridades de la historia rusa– a fin de explicar por qué podía haber revoluciones socialistas en países socialmente atrasados y no en países capitalistas avanzados: El desarrollo desigual, la ley más general del proceso histórico, se revela de la manera más aguda y compleja en el destino de los países atrasados. Fustigados por la necesidad externa, su cultura atrasada se ve obligada a moverse a saltos. De la ley universal del desarrollo desigual deriva así otra que, a falta de un nombre mejor, podemos denominar ley del *desarrollo combinado,* y con ella nos referimos a una conjunción de las distintas etapas del camino, una combinación de las diferentes fases y una amalgama de formas arcaicas con otras más contemporáneas. Sin esta ley, tomada desde luego en todo su contenido material, es imposible entender la historia de Rusia y, en rigor, de ningún país de segunda, tercera o décima categoría en materia cultural[9].

Ese fue el primer paso de una reconsideración teórica que llevó al abandono de una visión eurocéntrica de la revolución y el reconocimiento de su carácter socialmente plural –hoy diríamos «interseccional»– y no exclusivamente proletario. En consecuencia, las revoluciones socialistas del siglo XX deberían repensarse de la misma manera en que la historiografía más reciente ha revisado la interpretación canónica de un siglo XIX construido por una «doble» revolución, a la vez económica y política: la Revolución Industrial inglesa que transformó el capitalismo y la Revolución Francesa que, al culminar en las guerras napoleónicas, demolió el Antiguo Régimen en Europa[10]. Si bien el siglo XIX fue sin duda alguna una era de modernización, el proceso no fue rápido ni homogéneo: más que el ascenso del Estado *burgués,* creó formas híbridas de dominación entre una burguesía ascendente (todavía sin el poder político en sus manos) y una aristocracia declinante que seguía siendo el núcleo de un Antiguo Régimen «persistente». De manera análoga, la era del socialismo fue el resultado de una variedad de revoluciones híbridas en las cuales, lejos de ser el único actor, las clases proletarias interactuaron con otras capas sociales, desde la *intelligentsia* hasta el campesinado, y a veces fueron incluso eclipsadas por ellas. En el siglo XIX se juzgó que la misión histórica de la clase obrera industrial era el socialismo: alcanzado en primer lugar en Europa Occidental, este se ampliaría más adelante a escala mundial. En el siglo XX, el socialismo fue el horizonte de la

revolución mundial. Este gran cambio fue un producto de la Revolución Rusa, lo cual también explica por qué las revoluciones del siglo XX se identificaron tan profundamente con el comunismo.

ROSTROS DEL COMUNISMO

Dos interpretaciones antagónicas desgarran el legado de la Revolución de Octubre. Por un lado, el ascenso de los bolcheviques al poder se vio como el anuncio de una transformación socialista global; por otro, como el acontecimiento que sentó las bases de una época de totalitarismo. En 1927, Serguéi Eisenstein rodó *Octubre,* una película que dio forma a la imaginación de varias generaciones al presentar la revolución como una épica insurrección de masas. El equivalente historiográfico de esa obra de arte fue la *Historia de la Revolución Rusa* de Trotski, una reconstrucción a la vez cronológica y analítica de ese acontecimiento, en la cual la narración empática y colorida del testigo se combinaba con la percepción conceptual del pensador marxista, como una asombrosa fusión de los estilos de Jules Michelet y Karl Marx. En un capítulo de su biografía del jefe del Ejército Rojo titulado «El revolucionario como historiador», Isaac Deutscher destaca la capacidad con que Trotski, mediante la combinación del «impulso imaginativo» con una «claridad cristalina», capta las emociones de los pueblos oprimidos que de improviso se transforman en actores políticos[11]. El resultado fue un libro escrito con pasión y reflexión. Durante décadas, la mayor parte de la izquierda –mucho más allá de los movimientos comunistas oficiales– percibió la Revolución de Octubre de manera similar: como la imagen icónica de aspiraciones utópicas y la prueba irrefutable de una visión teleológica que postulaba el socialismo como el fin natural de la historia.

La interpretación contraria presenta a los bolcheviques como la encarnación de las potencialidades totalitarias de la modernidad. Tras la consolidación de la Unión Soviética en la segunda mitad de los años veinte, se abandonaron las descripciones iniciales de una manada de babuinos saltando en torno de un campo de ruinas y calaveras –según la prosa de Churchill–, pero siguió presentándose al comunismo como una patología peligrosa de las sociedades modernas. Para muchos pensadores conservadores, de Isaiah Berlin a Martin Malia y de Karl Popper a Richard Pipes, se trataba de una «ideocracia»: el resultado inevitable de la transformación coercitiva de la sociedad de conformidad con un modelo abstracto y autoritario[12]. Según esta concepción derechista, la voluntad de crear una comunidad de iguales engendraba una sociedad de esclavos. François Furet, por su parte, rechazó la «pasión» comunista junto con su ideología y conectó ambas con la locura original de la propia revolución, estableciendo una trayectoria lineal desde el Terror jacobino al gulag soviético: «Hoy, el gulag conduce a repensar el Terror, justamente porque se considera que las dos iniciativas son idénticas»[13].

Las versiones más radicales de estas interpretaciones opuestas –el comunismo oficial y el anticomunismo de la Guerra Fría– también convergen,

habida cuenta de que, para ambas, el Partido Comunista era una suerte de fuerza histórica demiúrgica. Tal como señaló con ironía Claudio S. Ingerflom, la mayoría de los académicos de la Guerra Fría promulgaban «la versión antibolchevique de una historia "bolchevizada"»[14]. Como en la versión soviética, la ideología dominaba sin discusión el paisaje y el partido aparecía como su instrumento confiable, aun cuando ahora el camino al paraíso se hubiera convertido en el camino al infierno. Treinta años después del final de la Unión Soviética y el «socialismo realmente existente», solo la primera variante de esta representación simétrica ha desaparecido; la segunda sigue viva, tiene una fuerte posición –aunque ya no sea hegemónica– en el mundo erudito y modela profundamente los usos públicos del pasado, desde las divulgaciones mediáticas hasta las políticas de la memoria.

En consecuencia, historizar la experiencia comunista implica superar esa dicotomía entre dos relatos –uno idílico, otro horroroso– que también son fundamentalmente parecidos. Varios decenios después de su agotamiento, no hace falta defender, idealizar o demonizar la experiencia comunista; vale la pena entenderla críticamente como un todo, una totalidad dialéctica modelada por tensiones y contradicciones internas, que presenta múltiples dimensiones en un amplio espectro de sombras, de impulsos redentores a violencia totalitaria, de una democracia participativa y una deliberación colectiva a la opresión ciega y el exterminio de masas, de la imaginación más utópica a la dominación más burocrática, extremos entre los que a veces oscila en un breve lapso. En 1991, al escribir un nuevo prefacio al relato autobiográfico de su ruptura con el Partido Comunista francés, Edgar Morin propuso una definición del estalinismo que abarca al mismo tiempo la complejidad y el carácter contradictorio de la experiencia comunista: era «la fase monstruosa de una gigantesca aventura para cambiar el mundo»[15]. Inevitablemente, ese momento pesadillesco eclipsó todo el resto –en realidad, tiende una sombra sobre todo el siglo XX–, pero la aventura había comenzado antes y continuó después de la caída del socialismo real. Así, historizar el comunismo significa inscribirlo en una «gigantesca aventura» tan antigua como el propio capitalismo. El comunismo era un camaleón al que no podía aislarse como una experiencia insular ni separarse de sus precursores y sus herederos.

El comunismo surgió de la Revolución de Octubre, cuya trayectoria trae a la mente en forma condensada la concepción que Gibbon se hacía del Imperio romano: este tenía orígenes, un ascenso y una caída. Ni su surgimiento ni su conclusión eran inevitables, a pesar de sus premisas históricas, y muchos de sus giros fueron la resultante de circunstancias inesperadas. Lejos de ser lineal, la suya fue una trayectoria quebrada, marcada por rupturas y bifurcaciones. Hubo en ella insurgencias desde abajo y cambios radicales «desde arriba», saltos y regresiones termidorianas que solo una visión retrospectiva podía inscribir en una única secuencia histórica. Aunque Lenin y Stalin no se parecían, destaca Sheila Fitzpatrick, eran parte del mismo proceso: «Las guerras revolucionarias de Napoleón pueden incluirse en

nuestro concepto general de la Revolución Francesa, aunque no las consideremos como una encarnación del espíritu de 1789, y un enfoque similar parece legítimo en el caso de la Revolución Rusa»[16]. En su libro, esta última transcurre desde febrero de 1917 hasta las grandes purgas de 1936-1938. Creyendo en una posible «regeneración» de su espíritu original, Isaac Deutscher extendió el proceso hasta la desestalinización de 1956. Hoy es fácil ver que su diagnóstico era erróneo, pero su percepción de un movimiento en marcha era compartida por millones de personas en el mundo entero. La visión binaria de un bolchevismo revolucionario opuesto a una contrarrevolución estalinista permite distinguir entre violencia emancipatoria y represión totalitaria –lo cual es crucial–, pero también oculta las conexiones que las unen y evita toda interrogación sobre su vínculo genético. Igualmente estéril, la interpretación conservadora de una continuidad sustancial de Lenin a Gorbachov, fundada en las bases ideológicas de la Unión Soviética, no hace más que llevar adelante el propósito apologético e «inmunizador» del liberalismo de la Guerra Fría: la sociedad de mercado y la democracia liberal son las características de un orden natural, y la crítica del capitalismo conduce de manera inevitable al totalitarismo.

Para comprender el comunismo como una experiencia histórica global es preciso distinguir entre movimientos y regímenes[17] sin separarlos: los movimientos no solo se transformaron en regímenes, sino que estos mantuvieron un vínculo simbiótico con aquellos, orientando sus proyectos y acciones. El Partido Bolchevique antes de 1917, integrado en su mayoría por intelectuales exilados y parias, parece un universo diferente del gigantesco aparato burocrático que dirigió la Unión Soviética en los decenios siguientes. Eran dos mundos diferentes, pero conectados por muchos hilos. Esta situación no solo es propia de la historia del bolchevismo ruso, sino de la del comunismo en su conjunto, al menos durante sus primeros decenios. Mientras en la Unión Soviética Stalin decidía eliminar a la vieja guardia bolchevique (aproximadamente quinientas mil ejecuciones en la segunda mitad de los años treinta), los comunistas encabezaban los movimientos de resistencia contra el fascismo en Europa Occidental y organizaban una de las experiencias revolucionarias más épicas del siglo XX con la Larga Marcha a través de China (1934-1935).

Como muchos otros «ismos» de nuestro léxico político y filosófico, «comunismo» es una palabra polisémica y en última instancia «ambigua». Históricamente entendida, no es ni un tipo ideal ni, a decir verdad, un concepto, sino más bien, en términos más prosaicos, un paraguas que cubre múltiples acontecimientos y experiencias. Su ambigüedad no reside exclusivamente en la discrepancia que separa la idea comunista –elaborada por muchos pensadores utópicos hasta Marx– de sus encarnaciones históricas. Reside en la extrema diversidad de sus expresiones. No solo debido a que los comunismos ruso, chino e italiano eran diferentes, sino también porque a la larga muchos movimientos comunistas experimentaron profundos cambios a

pesar de mantener a sus líderes y sus referencias ideológicas. Si se considera su trayectoria histórica como un fenómeno mundial, el comunismo aparece como un mosaico de *comunismos*. Y si se bosqueja su «anatomía», es posible distinguir al menos cuatro formas amplias, interrelacionadas y no necesariamente opuestas entre sí, pero lo bastante diferentes para reconocerlas en su particularidad: el comunismo como *revolución;* el comunismo como *régimen;* el comunismo como *anticolonialismo* y, para terminar, el comunismo como una variante de la *socialdemocracia*. La Revolución de Octubre fue su matriz común. Esto no significa que todas ellas tuvieran un origen ruso, dado que el propio bolchevismo era una síntesis de varias ideas y experiencias europeas. Sí significa, en cambio, que todas las formas de comunismo del siglo XX estaban relacionadas con la Revolución Rusa, el gran viraje histórico en el que encontraron un punto de partida (y en muchos casos un epílogo, tras la caída del Muro de Berlín y la represión en la plaza Tiananmén en 1989).

REVOLUCIÓN

La revolución es un proceso, explica Sheila Fitzpatrick, pero la visión del comunismo como revolución se concentra sobre todo en su momento inaugural y hace hincapié en su carácter disruptivo. La revolución es el momento en que los seres humanos hacen su propia historia; el momento en que los oprimidos se convierten en sujetos históricos, derrumban el viejo orden político y social y lo remplazan por uno nuevo. La revolución es la suspensión del curso de la historia, cuando se rompe con violencia la linealidad de un tiempo «homogéneo y vacío» y, así, se abren nuevos horizontes y la sociedad se proyecta en un futuro por inventarse. Podríamos llamarla la etapa eiseinsteiniana del comunismo: *Octubre* no es una reconstrucción histórica de la Revolución Rusa, es una obra maestra que captura su impulso emancipatorio. La revolución tiene que ver con las relaciones de poder, la táctica y la estrategia, los movimientos y los liderazgos y el arte de la insurrección, pero también concierne a las aspiraciones, la rabia, el resentimiento, la felicidad, la comunalidad, las utopías y la memoria. En síntesis, es un momento en que, de improviso, sentimientos y emociones inundan la política. Es una erupción de comunalidad absolutamente antagónica con el modelo de sociedad del liberalismo clásico, de individuos aislados que actúan como competidores. En tales circunstancias históricas, esas nuevas formas de agencia colectiva empujan a los líderes hacia adelante y les dan una orientación. Es como si estos tomaran nota de las decisiones de un poder constituyente que surge de abajo y las formalizaran.

Es importante recordar el estado de ánimo de la Revolución Rusa, porque contribuyó vigorosamente a crear una imagen icónica que sobrevivió a los infortunios de la Unión Soviética y extendió su sombra sobre todo el siglo

XX. Su aura atrajo a millones de seres humanos del mundo entero y se mantuvo relativamente bien preservada cuando el aura de los regímenes comunistas se hizo pedazos. En las décadas de 1960 y 1970, alimentó una nueva ola de radicalización política que no solo reivindicó su autonomía respecto de la Unión Soviética y sus aliados, sino que también los percibió como enemigos.

La Revolución Rusa surgió de la Gran Guerra. Fue un producto del colapso del «largo siglo XIX», la era de la «paz de los cien años», para decirlo con Karl Polanyi, y el vínculo simbiótico entre guerra y revolución dio forma a la trayectoria entera del comunismo del siglo XX. Surgida de la guerra franco-prusiana de 1870, la Comuna de París había sido una precursora de la política militarizada, como destacaban muchos pensadores bolcheviques, pero la Revolución de Octubre la amplió a una escala incomparablemente más grande: la Guardia Nacional no era el Ejército Rojo y los veinte distritos de la capital francesa no pueden, simplemente, compararse con el Imperio zarista. La Primera Guerra Mundial transformó al propio bolchevismo, modificando muchas de sus características: varias obras canónicas de la tradición comunista, como *La revolución proletaria y el renegado Kautsky* (1918) de Lenin, o *Terrorismo y comunismo* (1920) de Trotski, sencillamente no hubieran podido imaginarse antes de 1914. Así como 1789 introdujo un nuevo concepto de revolución –ya no definida como una rotación astronómica sino como una ruptura social y política–, octubre de 1917 lo reformuló en términos militares: una crisis del antiguo orden, movilización de masas, dualismo de poder, insurrección armada, dictadura del proletariado, guerra civil y un violento choque con la contrarrevolución. *El Estado y la revolución* (1917), de Lenin, formalizó el bolchevismo como una ideología (una interpretación de las ideas de Marx) y una unidad de preceptos estratégicos que lo distinguían del reformismo socialdemócrata, una política perteneciente a la agotada era del liberalismo decimonónico. El bolchevismo salió de un tiempo de creciente brutalización, cuando la guerra irrumpió en la política y cambió su lenguaje y sus prácticas. Era un producto de la transformación antropológica que, para decirlo con George L. Mosse, dio forma al Viejo Continente al final de la Gran Guerra[18]. Ese código genético del bolchevismo era visible en todas partes, de los textos a los lenguajes, de la iconografía a las canciones, de los símbolos a los rituales. Sobrevivió a la Segunda Guerra Mundial y siguió alimentando los movimientos rebeldes de los años setenta, cuyas consignas y liturgias hacían obsesivo hincapié en la idea de un choque violento con el Estado. El bolchevismo creó un paradigma militar de revolución que modeló en profundidad las experiencias comunistas a lo largo y lo ancho del planeta. La Resistencia europea, así como las transformaciones socialistas en China, Corea, Vietnam y Cuba, reprodujeron un vínculo simbiótico similar entre la guerra y la revolución. El movimiento comunista internacional se imaginó, por lo tanto, como un ejército revolucionario formado por millones de combatientes, lo cual tuvo inevitablemente consecuencias en materia de

organización, autoritarismo, disciplina, división del trabajo y por último, si bien no menos importante, jerarquías de género. En un movimiento de guerreros, las mujeres dirigentes solo podían ser excepciones. Ni siquiera Gramsci, que trató de cuestionar este paradigma bolchevique para la revolución en Occidente, pudo evitar un marco teórico militar en el cual distinguía entre la «guerra de movimientos» y la «guerra de posiciones»[19].

Los bolcheviques tenían la convicción profunda de que actuaban de conformidad con las «leyes de la historia». El terremoto de 1917 nació del entrelazamiento de muchos factores, algunos establecidos en la *longue durée* de la historia rusa y otros más temporarios, abruptamente sincronizados por la guerra: un levantamiento campesino de extrema violencia contra la aristocracia terrateniente, una revuelta del proletariado urbano afectado por la crisis económica y, finalmente, la desintegración del ejército, conformado por soldados campesinos que estaban exhaustos al cabo de tres años de un terrible conflicto, que ellos no entendían y cuyo término no les parecía cercano. Si estas fueron las premisas de la Revolución Rusa, es difícil aprehender en ella alguna supuesta necesidad histórica. El experimento soviético fue frágil, precario e inestable durante sus primeros años de existencia. Estaba bajo una amenaza constante y su supervivencia exigía tanto energías inagotables como enormes sacrificios. Un testigo de esos años, Victor Serge, escribió que en 1919 los bolcheviques consideraban probable el derrumbe del régimen soviético, pero esa idea, en vez de desanimarlos, los llevó a multiplicar su tenacidad. La victoria de la contrarrevolución habría sido un inmenso baño de sangre[20]. Su resistencia tal vez fue posible porque los animaba la profunda convicción de actuar de acuerdo con las «leyes de la historia», pero, en realidad, no seguían ninguna tendencia natural: estaban inventando un nuevo mundo, eran incapaces de saber en qué resultaría su esfuerzo, los inspiraba una imaginación utópica asombrosamente poderosa y, sin duda, no podían imaginar de manera alguna su desenlace totalitario.

A pesar de su apelación habitual al léxico positivista de las «leyes históricas», los bolcheviques habían heredado de la Gran Guerra su concepción militar de la revolución. Fueron soldados que habían constituido el Comité Revolucionario Militar de Petrogrado quienes derrocaron al gobierno provisional la noche del 25 de octubre de 1917, y la terrible guerra civil que ensangrentó el eximperio zarista entre 1918 y 1921 era una extensión de la guerra que había estallado en el verano de 1914. Durante ese choque militar, explica Peter Holquist, «métodos […] forjados para la guerra externa se volvieron hacia adentro para aplicarse a conflictos internos»[21]. En muchos casos, en sus batallas participaron los mismos ejércitos, los mismos generales y los mismos soldados. Los revolucionarios rusos leían a Clausewitz y se ocupaban de las interminables controversias acerca del legado del blanquismo y el arte de la insurrección, pero la violencia de la Revolución Rusa no surgió de un impulso ideológico: provenía de una sociedad embrutecida por la guerra. Este trauma genético tuvo profundas

consecuencias. La guerra había dado una nueva forma a la política al cambiar sus códigos, introduciendo formas antes desconocidas de autoritarismo. En 1917, el caos y el espontaneísmo todavía prevalecían en un partido de masas compuesto en su mayor parte de nuevos afiliados y dirigido por un grupo de exilados, pero el autoritarismo no tardó en consolidarse durante la guerra civil. Lenin y Trotski reivindicaban el legado de la Comuna de París de 1871, pero Julius Mártov tenía razón al señalar que su verdadero antecedente era el Terror jacobino de 1793-1794[22].

El paradigma militar de la revolución no debería confundirse, sin embargo, con un culto a la violencia. En *Historia de la Revolución Rusa,* Trotski expuso argumentos sólidos contra la tesis de un «golpe» bolchevique, ampliamente difundida desde los años veinte en adelante. Tras rechazar la ingenuidad de la visión idílica de la toma del Palacio de Invierno como producto de un levantamiento popular espontáneo, dedicó muchas páginas a la preparación metódica de una insurrección que requería, bastante más allá de una organización militar eficiente y rigurosa, una evaluación exhaustiva de sus condiciones políticas y una cuidadosa elección del momento de su ejecución. El resultado fue la dimisión del gobierno interino y el arresto de sus integrantes –Kérenski ya había escapado–, prácticamente sin derramamiento de sangre. La desintegración del viejo aparato estatal y la construcción de uno nuevo fue un arduo proceso que sobrepasó en su duración los tres años de la guerra civil. La insurrección requería, por supuesto, una preparación técnica y la llevó adelante una minoría, pero esto no la hacía equivalente a una «conspiración». En oposición al punto de vista dominante difundido por Curzio Malaparte, una insurrección victoriosa, escribió Trotski, «está a gran distancia, tanto en método como en significación histórica, del derrocamiento de un gobierno llevado a cabo por conspiradores que actúan a espaldas de las masas»[23]. No hay duda de que la toma del Palacio de Invierno y la dimisión del gobierno provisional fueron un gran giro dentro del proceso revolucionario: Lenin las llamó «derrocamiento» o «alzamiento» *(perevorot)* [24]. No obstante, la mayoría de los historiadores reconocen que ese giro se produjo en un periodo de extraordinaria efervescencia, caracterizado por una movilización permanente de la sociedad y un recurso constante al uso de la fuerza, en un contexto paradójico en el cual Rusia, si bien todavía estaba involucrada en una guerra mundial (el tratado de paz con Alemania solo se firmaría en Brest-Litovsk en marzo de 1918), era un Estado que ya no tenía el monopolio de la violencia legítima. Los más tenaces historiadores de la Guerra Fría, como por ejemplo Martin Malia y Richard Pipes, han escrito libros sobre la historia de la «Revolución Rusa», aun cuando la interpreten como un «golpe». Una de las premisas de Octubre fue el fallido golpe del general Kornílov, en agosto de 1917, que Trotski analizó como la encarnación de una forma malograda de bonapartismo. Vladímir Antónov-Ovséyenko, el jefe militar de la toma del Palacio de Invierno, no era general sino un intelectual que había vuelto a Rusia en la primavera de 1917, después de años

de exilio.

Paradójicamente, la tesis del «golpe» bolchevique es el punto de cruce entre las críticas conservadoras y anarquistas de la Revolución de Octubre. Sus razones eran sin duda diferentes –por no decir antagónicas–, pero sus conclusiones convergían: Lenin y Trotski habían establecido una dictadura. Emma Goldman y Alexander Berkman, expulsados de Estados Unidos en 1919 debido a su entusiasta apoyo a la Revolución Rusa, no pudieron aceptar el gobierno bolchevique y, después de la represión de la rebelión de Kronstadt en marzo de 1921, decidieron irse de la Unión Soviética. Emma Goldman publicó *Mi desilusión en Rusia* (1923), y Alexander Berkman, *El mito bolchevique* (1925), cuya conclusión hacía una amarga y severa evaluación: Grises transcurren los días. Uno por uno se han apagado los rescoldos de esperanza. El terror y el despotismo han aplastado la vida nacida en octubre. Se ha abjurado de las consignas de la Revolución y sus ideales se sofocaron en la sangre del pueblo. El aliento de ayer condena a muerte a millones; la sombra de hoy se extiende como un negro paño mortuorio sobre el país. La dictadura da por tierra y pisotea a las masas. La Revolución ha muerto; su espíritu llora en el desierto[25].

La crítica de ambos merece por cierto atención, dado que se gestó dentro de la propia revolución. Su diagnóstico era implacable: los bolcheviques habían establecido una dictadura de partido que gobernaba no solo en nombre de los sóviets sino, a veces –como en Kronstadt–, contra ellos, y cuyos rasgos autoritarios se habían tornado cada vez más sofocantes. De hecho, los propios bolcheviques no respondieron a esa incisiva apreciación. En *El año I de la Revolución Rusa* (1930), Victor Serge describía de esta manera la Unión Soviética durante la guerra civil: En ese momento, el partido cumplía dentro de la clase obrera las funciones de un cerebro y un sistema nervioso. Veía, sentía, conocía, pensaba, quería para y por las masas; su conciencia y su organización eran un contrapeso a la debilidad de cada uno de los integrantes de la masa. Sin él, esta no habría sido más que un montón de polvo humano con confusas aspiraciones atravesadas por destellos de inteligencia –condenados estos, en ausencia de un mecanismo capaz de conducir una acción en gran escala, a desperdiciarse– y afectado de manera más insistente por las punzadas del sufrimiento. Gracias a su incesante agitación y propaganda, y por decir siempre la verdad sin adornos, el partido elevaba a los trabajadores por encima de su estrecho horizonte individual y les revelaba las vastas perspectivas de la historia. […] Tras el invierno de 1918-1919, la revolución se convierte en la obra del Partido Comunista[26].

El panegírico que los bolcheviques hacían de la dictadura del partido, su defensa de la militarización del trabajo y su violencia verbal contra cualquier crítica de izquierda –ya fuera socialdemócrata o anarquista– en relación con su poder, eran sin duda aborrecibles y peligrosos. El estalinismo encontró sus premisas durante la guerra civil. Lo cierto es que una alternativa izquierdista no era una opción fácil. Como reconocía con lucidez el propio Serge, la

alternativa más probable al bolchevismo era simplemente el terror contrarrevolucionario. Y tal como lo expresó contundentemente Alexander Rabinowitch, el terror era «el precio de la supervivencia»[27]. Sin ser un golpe, la Revolución de Octubre implicó la toma del poder por un partido que representaba a una minoría y que quedó aún más aislado tras su decisión de disolver la Asamblea Constituyente. Al término de la guerra civil rusa, sin embargo, los bolcheviques habían conquistado la mayoría y, de tal modo, se habían convertido en la fuerza hegemónica en un país devastado. Este cambio dramático no se produjo a causa de la Cheka y el terror estatal, por muy despiadado que este fuera, sino debido a la división de sus enemigos, el apoyo de la clase obrera y el paso a su lado tanto del campesinado como de las nacionalidades no rusas. Si el resultado final fue la dictadura de un partido revolucionario, la alternativa no era un régimen democrático: la única alternativa era una dictadura militar de nacionalistas rusos, terratenientes aristocráticos y pogromistas[28].

RÉGIMEN

El régimen comunista institucionalizó la dimensión militar de la revolución. Destruyó el espíritu creativo, anarquista y autoemancipatorio de 1917, pero al mismo tiempo lo inscribió en el proceso revolucionario. El paso de la revolución al régimen soviético atravesó diferentes etapas: la guerra civil (1918-1921), la colectivización de la agricultura (1930-1933) y las purgas políticas de los Procesos de Moscú (1936-1938). Con la disolución de la Asamblea Constituyente en diciembre de 1917, los bolcheviques afirmaron la superioridad de la democracia soviética, pero hacia el final de la guerra civil esta agonizaba. Durante ese atroz y sangriento conflicto, la Unión Soviética estableció la censura, suprimió el pluralismo político al extremo de eliminar finalmente cualquier fracción en el seno mismo del Partido Comunista, militarizó el trabajo y creó los primeros campos de trabajo forzado, además de instituir una nueva policía secreta política (la Cheka). En marzo de 1921, la violenta represión de Kronstadt simbolizó el fin de la democracia soviética y la Unión Soviética emergió de la guerra civil como una dictadura unipartidista. Diez años después, la colectivización de la agricultura terminó de manera brutal con la revolución campesina e inventó nuevas formas de violencia totalitaria y modernización burocráticamente centralizada del país. En la segunda mitad de los años treinta, las purgas políticas eliminaron físicamente los vestigios del bolchevismo revolucionario y disciplinaron la sociedad entera al establecer el régimen del terror. Durante veinte años, la Unión Soviética creó un gigantesco sistema de campos de concentración. Entre la colectivización y los Procesos de Moscú, la revolución cultural que había florecido después de 1917 fue brutalmente aplastada; la vanguardia estética se vio obligada a someterse y el realismo socialista se convirtió en la

doctrina soviética oficial en lo tocante a la literatura y las artes, a la vez que, en la práctica, se imponía el nacionalismo ruso a todas las repúblicas no rusas de la Unión Soviética. El estalinismo fue el resultado de estas transformaciones.

Desde mediados de los años treinta, la Unión Soviética coincidió de manera aproximada con la definición clásica de totalitarismo elaborada algunos años antes por muchos pensadores políticos conservadores: una correlación de ideología oficial, liderazgo carismático, dictadura unipartidista, supresión del Estado de derecho y el pluralismo político, monopolio de todos los medios de comunicación por medio de la propaganda estatal, terror social y político respaldado por un sistema de campos de concentración y eliminación del capitalismo de libre mercado por obra de una economía centralizada[29]. Esta descripción, habitualmente usada para señalar las similitudes entre comunismo y fascismo, no es errada, pero sí muy superficial. Aun cuando se pasen por alto las enormes diferencias que separaban las ideologías comunista y fascista, así como el contenido social y económico de sus sistemas políticos, lo cierto es que esa definición canónica del totalitarismo no capta la dinámica interna del régimen soviético. Es sencillamente incapaz de inscribirlo en el proceso histórico de la Revolución Rusa. Presenta la Unión Soviética como un sistema estático y monolítico, cuando en realidad el surgimiento del estalinismo significó una profunda y extendida transformación de la sociedad y la cultura.

Igualmente insatisfactoria es la definición del estalinismo como una contrarrevolución burocrática o una revolución «traicionada». Es indudable que aquel significó un apartamiento radical de cualquier idea de democracia y autoemancipación, pero no fue, propiamente hablando, una *contrarrevolución*. Es pertinente una comparación con el Imperio napoleónico, toda vez que el estalinismo vinculó conscientemente las transformaciones generadas por la Revolución Rusa con la Ilustración y la tradición del Imperio ruso, pero no fue la restauración del Antiguo Régimen, ni política ni económicamente, y ni siquiera en el plano cultural. Stephen Kotkin sugiere que el estalinismo era parte del proceso de la Revolución Rusa porque su proyecto consistía en la construcción de una nueva civilización: El bolchevismo no debe verse meramente como un conjunto de instituciones, un grupo de personalidades o una ideología, sino como un cúmulo de poderosos símbolos y actitudes, un lenguaje y nuevas formas de discurso, nuevas maneras de comportarse en público y en privado, e incluso nuevos estilos de vestimenta; en síntesis, como una experiencia en curso a través de la cual era posible imaginar y esforzarse por dar lugar a una nueva civilización llamada socialismo.

Tras los pasos del bolchevismo, prosigue Kotkin, «el estalinismo no era solo un sistema político, y menos aún el gobierno de un individuo. Era una serie de valores, una identidad social, un modo de vida»[30]. Lejos de restaurar el poder de la vieja aristocracia, el estalinismo creó una élite

económica, administrativa, científica e intelectual completamente nueva, reclutada en las clases inferiores de las sociedades soviéticas –en especial el campesinado– y educada por nuevas instituciones comunistas. Este es un elemento clave para explicar por qué Stalin disfrutó de un consenso social a pesar del terror y las deportaciones masivas[31]. Según Boris Groys, aun en el campo estético Stalin estimuló, a pesar de sus formas totalitarias, el impulso creativo de la revolución. En consecuencia, sería erróneo reducir el realismo socialista a una simple forma de neoclasicismo. Como la vanguardia, sugiere Groys, la cultura estalinista siguió orientándose hacia el futuro; era más prospectiva que mimética: una visualización del sueño colectivo del nuevo mundo y la nueva humanidad, más que el producto del temperamento de un artista; no se refugiaba en el museo, sino que aspiraba a ejercer una influencia activa sobre la vida. En síntesis, no podía considerársela simplemente como «regresiva» o anterior a la vanguardia[32].

Interpretar el estalinismo como una etapa en el proceso de la Revolución Rusa no significa esbozar una vía lineal. La primera ola de terror –que es pertinente comparar con el Terror jacobino de 1794– tuvo lugar durante una guerra civil, cuando la existencia misma de la Unión Soviética estaba amenazada por una coalición internacional. La brutalidad de la contrarrevolución blanca, la extrema violencia de su propaganda y sus prácticas –pogromos y masacres–, empujaron a los bolcheviques a establecer una dictadura despiadada. Stalin inició la segunda y la tercera ola de terror –colectivización y purgas– durante los años treinta, en un país pacificado cuyas fronteras tenían el reconocimiento internacional y cuyo poder político no estaba bajo la amenaza de fuerzas externas ni internas. El ascenso de Hitler al poder en Alemania, desde luego, señaló con claridad la posibilidad de una nueva guerra a mediano plazo, pero el carácter masivo, ciego e irracional de la violencia de Stalin debilitó de manera significativa a la Unión Soviética en vez de fortalecerla y equiparla para enfrentar esos peligros. El estalinismo fue una «revolución desde arriba», una mezcla paradójica de modernización y regresión social, cuyo resultado final consistió en la deportación masiva, un sistema de campos de concentración, una serie de juicios que exhumaron las fantasías de la Inquisición y una ola de ejecuciones en masa que decapitaron el Estado, el partido y el ejército. Según Bujarin, en las zonas rurales el estalinismo implicó la vuelta a una «explotación feudal» del campesinado con catastróficos efectos económicos[33]. Así, la visión apologética de Eric Hobsbawm de Stalin como un dictador adaptado a las condiciones históricas de un campesinado cuya mentalidad recordaba la de los plebeyos occidentales del siglo XI parece sumamente discutible[34]. Al mismo tiempo que los *kulaks* morían de hambre en Ucrania, el régimen soviético transformaba a decenas de miles de campesinos en técnicos e ingenieros. En síntesis, el totalitarismo soviético fusionaba modernismo y barbarie: era una tendencia prometeica peculiar y aterradora. En la huella de Isaac Deutscher, Arno Mayer lo define como una «amalgama despareja e inestable de logros

monumentales y crímenes monstruosos»[35]. Desde luego, cualquier académico o activista de izquierda podría compartir sin inconvenientes la consideración que hace Victor Serge sobre el límite moral, filosófico y político que separaba de manera radical al estalinismo del auténtico socialismo, habida cuenta de que la Unión Soviética de Stalin se había convertido en «un Estado totalitario absoluto y castocrático, embriagado con su propio poder, para el que el hombre no cuenta», pero esto no cambia el hecho, reconocido por el propio Serge, de que ese totalitarismo rojo se desplegó en un proceso histórico iniciado por la Revolución de Octubre, y lo prolongó[36]. Evitando cualquier enfoque teleológico, podría señalarse que ese resultado no era históricamente ineluctable ni estaba coherentemente inscripto en un patrón ideológico marxista. No obstante, los orígenes del estalinismo no pueden imputarse sin más, como sugiere el funcionalismo radical, a las circunstancias históricas de la guerra y el atraso social de un país gigantesco con un pasado absolutista, un país donde la construcción del socialismo exigía de manera inevitable reproducir las truculencias de la «acumulación primitiva de capital»[37]. La ideología bolchevique tuvo durante la guerra civil rusa su papel en esa metamorfosis de una marejada de democracia en una cruel dictadura totalitaria. Su visión normativa de la violencia como «partera de la historia» y su indiferencia culpable al marco jurídico de un Estado revolucionario, históricamente transicional y condenado a la extinción, favoreció a no dudar el surgimiento de un régimen autoritario de partido único. Múltiples hilos van de la revolución al estalinismo, así como de la Unión Soviética a los movimientos comunistas que actuaban en todo el mundo. El estalinismo fue a la vez un régimen totalitario y, a lo largo de varios decenios, la corriente hegemónica de la izquierda a escala internacional.

Vale la pena, entonces, hacer hincapié en su peculiar naturaleza. Su manera de disciplinar en su totalidad a la sociedad soviética y sofocar la libertad y la democracia constituyó sin lugar a dudas una forma de totalitarismo, pero era una forma que mostraba pocas afinidades con el fascismo o el nacionalsocialismo: a despecho de similitudes superficiales y una oposición compartida a la democracia liberal, sus bases sociales, sus ideologías y sus objetivos eran antagónicos. Si se consideraban sus estructuras económicas (socialismo versus capitalismo) y sus antecedentes (Ilustración versus *Gegenaufklärung* o modernismo reaccionario), no tiene sentido hablar de un único Jano totalitario con dos caras opuestas, una comunista y otra fascista. La Segunda Guerra Mundial fue una prueba significativa del abismo que separaba a estas sociedades y sus regímenes políticos. En febrero de 1942, Isaac Deutscher, un historiador marxista polaco de impecable linaje antiestalinista, escribió estas palabras sobre la agresión nazi contra la Unión Soviética: Es preciso entender una verdad fundamental acerca de la guerra germano-soviética: la heroica resistencia de los obreros y campesinos rusos es una prueba de la vitalidad de la sociedad revolucionaria. Los obreros y

campesinos soviéticos defienden todo lo que, a pesar de diversas deformaciones, ha quedado de la revolución: una economía sin capitalistas ni propietarios. Defienden lo que consideran su patria socialista, y aquí el acento recae en el adjetivo en igual medida que en el sustantivo. Lo defienden no a causa sino *a pesar de* los privilegios que la nueva burocracia ha usurpado en su propio beneficio; no a causa sino a pesar del régimen totalitario con su GPU, sus campos de concentración, su culto del líder y sus terribles purgas[38].

Los estudiosos del fascismo son bastante unánimes en la idea de que la entrada de Italia a la guerra, en 1940, fue el comienzo de la declinación de Mussolini. Cuando cayó el fascismo, en el verano de 1943, un gran sector de la sociedad italiana ya lo había abandonado y, ahora antifascista, había adherido a la Resistencia. En Alemania, Stalingrado destruyó el mito del «Reich de mil años», pero, aun así, los civiles apoyaron el régimen de Hitler hasta su colapso, simplemente a causa del terror nazi y el miedo difundido en la población por los incesantes bombardeos aliados. En la Unión Soviética, la Gran Guerra Patriótica no fue una mera leyenda. Pese a las exageraciones y mentiras de la propaganda estalinista, era el reflejo de una movilización general de la sociedad contra la invasión. Hay que comparar las crónicas de guerra de Curzio Malaparte y Vasili Grossman, en lados opuestos del frente oriental, para entender los significados antagónicos que los beligerantes daban a su compromiso –exterminio y resistencia– en un enfrentamiento en que la humanidad misma estaba en juego[39]. Y también es preciso comparar la actitud de los artistas e intelectuales de uno y otro campo: por un lado, la mezcla de cinismo, resignación y asco con la cual, por medio de metáforas y alusiones, Carl Schmitt y Ernst Jünger describieron en su correspondencia el «nihilismo» y el paisaje apocalíptico digno de Hieronymus Bosch de la guerra nazi en Ucrania en 1942[40]; por otro, la intensa emoción y el espíritu combatiente con los que, en agosto de 1942, en medio de una ciudad hambreada y bajo sitio, los ciudadanos soviéticos asistieron a la interpretación de la sinfonía *Leningrado* de Shostakóvich[41]. Según Anne Applebaum, la guerra suscitó una oleada de patriotismo incluso entre los prisioneros del gulag. A muchos de ellos se les permitió incorporarse al Ejército Rojo, mientras que otros se molestaron por quedar excluidos del combate en el frente. En los campos nazis, en contraste, las noticias de los bombardeos aliados de las ciudades alemanas se recibían como un motivo de esperanza. Por inhumano y letal que fuera, el gulag era enormemente diferente a Buchenwald o Auschwitz. A pesar de su gran variedad, no se lo concebía como un centro de exterminio sino más bien como un ámbito de reeducación política y trabajos forzados. Anne Applebaum señala la «singular paradoja» de los campos soviéticos que, «lentamente, llevaban la "civilización" –si así puede llamársela– a las remotas tierras salvajes»[42]. Si bien aclara que «el gulag era en primer lugar una institución penal y en segundo lugar una institución productiva», Steven A. Barnes hace hincapié en el papel crucial

que desempeñó en la transformación social del país: El gulag hizo un aporte sustancial, aunque costoso, a la economía soviética entre los años treinta y los años cincuenta. Los trabajadores del gulag terminaron proyectos de construcción tan enormes como los canales del mar Blanco al mar Báltico y del río Volga al río Moscú; abrieron minas de oro a lo largo del río Kolimá, en el extremo oriental; construyeron líneas ferroviarias a través de toda la Unión Soviética; cortaron madera en Siberia; extrajeron petróleo y carbón en lugares como Vorkutá, Norilsk y Karagandá, y manejaron grandes empresas agrícolas en Siberia y Karagandá[43].

Durante veinte años, los prisioneros del gulag construyeron rutas, ferrocarriles, plantas eléctricas, fábricas y hasta ciudades. No hay duda de que su opresión y su explotación eran brutales –una forma moderna de esclavitud–, pero no se basaban en premisas ideológicas raciales y el exterminio no era su objetivo final. Aun un conservador lúcido como Raymond Aron entendió la diferencia entre un sistema totalitario cuyo resultado era el trabajo forzado y una dominación racial que terminaba en las cámaras de gas[44]. Cuando el gulag llegó a su apogeo en la Unión Soviética, durante los años de la guerra, en Occidente –con la significativa excepción de Polonia en 1944– el avance del Ejército Rojo en Europa Central se percibió como una marcha liberadora que alentaba y estimulaba los movimientos de resistencia.

El estalinismo no era un Behemoth ruso, «un no-Estado, un caos, un régimen de ilegalidad, desorden y anarquía», según la llamativa definición de la Alemania nazi sugerida por Franz Neumann en su obra epónima[45]. Sus raíces sociales eran mucho más sólidas y profundas, como lo demostraron con toda claridad su victoria en la Segunda Guerra Mundial y su considerable duración. Sin embargo, era tan íntimamente contradictorio e históricamente novedoso que definir su naturaleza no es tarea fácil, ni siquiera de manera retrospectiva. El estalinismo enterró la Revolución de Octubre al extraer su fortaleza social y económica de los profundos cambios producidos por la ruptura de 1917, y encarnó, al menos durante unos veinte años, un mensaje de liberación a los ojos de millones de personas del mundo entero. En las décadas de 1930 y 1940, su poder cruel, violento y arbitrario llevó a límites paroxísticos los atributos de la soberanía occidental, que Foucault resumió como la capacidad absoluta del Estado de matar a sus súbditos. Al mismo tiempo, transformó la Unión Soviética en un gigantesco laboratorio biopolítico en el que se construía una nueva sociedad mediante traslados de poblaciones, políticas de industrialización, la colectivización de la agricultura y el trabajo forzado en los gulags. En el siglo XX, muchas revoluciones quedaron sumergidas en las oscuras y frías aguas de este monstruo camaleónico.

Como hemos visto, los bolcheviques eran occidentalizadores radicales[46]. A diferencia de Marx, que al final de su vida había imaginado la posibilidad de un paso de la comunidad campesina rusa *(obshchina)* al socialismo, Trotski no veía en la «eslavofilia» otra cosa que el «mesianismo del atraso»[47]. La literatura bolchevique estaba llena de referencias a la Revolución Francesa, 1848 y la Comuna de París, pero nunca mencionó la Revolución Haitiana ni la Revolución Mexicana. Para Trotski y Lenin, a quien esta metáfora le encantaba, la «rueda de la historia» rodaba de Petrogrado a Berlín, no de la infinita campiña rusa a los campos de Morelos o las plantaciones antillanas.

En un capítulo de su *Historia de la Revolución Rusa,* Trotski destacaba que «la civilización había hecho del campesinado su animal de carga» y deploraba el hecho de que los libros de historia ignoraran de ordinario a los campesinos, del mismo modo en que los críticos teatrales no prestan atención a los trabajadores que, entre bastidores, manejan los telones y cambian los decorados: «El papel desempeñado por el campesinado en las revoluciones del pasado apenas se ha aclarado hasta el día de hoy»[48]. En su propio libro, sin embargo, los campesinos aparecen sobre todo como una masa anónima. Si bien no se los pasa por alto, se los observa desde lejos, con más distancia analítica que empatía. Trotski tenía escasa experiencia en lo relacionado con el mundo campesino, que no era más que un recuerdo de su infancia en Yanovka, Ucrania. Vista desde Viena, París y Nueva York, las ciudades de su exilio, la inmensa campiña rusa le parecía distante. En consecuencia, la observación antes mencionada es solo un hecho aislado en su libro. En el centro de su gran fresco no estaban los campesinos sino las masas urbanas en acción, esencialmente compuestas de obreros. Los «jacobinos negros» eran esclavos y los revolucionarios mexicanos –incluidos sus líderes– eran campesinos indígenas. Los bolcheviques habían comenzado a poner en tela de juicio su visión del campesinado –heredada de los escritos de Marx sobre el bonapartismo francés[49]– como una clase culturalmente atrasada y políticamente conservadora, pero su tropismo proletario era demasiado fuerte para llevar esa revisión a su término. Esta tarea quedó a cargo, no sin enfrentamientos teóricos y estratégicos, del comunismo anticolonial en los años entre las dos guerras mundiales. Antes de la obra histórica ya mencionada de C. L. R. James, *Los jacobinos negros* (1938), los ejemplos más significativos de esa reconsideración provenían de China y América Latina.

En China, el viraje comunista hacia el campesinado fue un resultado de la devastadora derrota de las revoluciones urbanas de mediados de los años veinte y del esfuerzo por inscribir el marxismo en una historia y una cultura nacionales. Tras la sangrienta represión infligida por el Kuomintang, las

células del Partido Comunista habían quedado casi completamente desmanteladas en las ciudades y sus miembros estaban en la cárcel o eran perseguidos. Hacia fines de 1927, el partido tenía apenas diez mil afiliados, contra sesenta mil de un año antes. Al retirarse hacia el campo, donde encontraron protección y pudieron reorganizar su movimiento, muchos dirigentes comunistas empezaron a mirar al campesinado con otros ojos y dejaron de lado su anterior mirada occidentalizada sobre el «atraso» asiático. Este viraje estratégico, objeto de agudas controversias entre la Internacional Comunista y su sección china durante los años treinta, fue anunciado por Mao Tse-Tung a comienzos de 1927, antes incluso de las masacres perpetradas por el Kuomintang en Shanghái y Cantón en abril y diciembre de ese año[50]. Ya de vuelta en su Hunan nativa, Mao escribió un célebre informe en el cual señalaba al campesinado –y no al proletariado urbano– como la fuerza impulsora de la Revolución China. El carácter revolucionario de los campesinos era tan evidente que no hacía falta demostrarlo y, si bien por entonces Mao todavía no había impugnado la alianza con el Kuomintang, ya saludaba la importancia del liderazgo campesino: «Sin los campesinos pobres no habría revolución. Negar su papel es negar la revolución. Atacarlos es atacar la revolución»[51]. En opinión de Mao, los campesinos eran «perspicaces» y capaces de establecer su propio poder. Su revolución sería, claro está, un estallido de violencia, pero su referencia era la brutalidad atemporal de la opresión infligida por los dueños de la tierra. En un pasaje luego canonizado, escribía: Una revolución no es una cena, la escritura de un ensayo, la pintura de un cuadro o la confección de un bordado; no puede ser tan refinada, tan pausada y amable, tan moderada, atenta, cortés, contenida y magnánima. Una revolución es una insurrección, un acto de violencia mediante el cual una clase derroca a otra. Una revolución rural es una revolución mediante la cual el campesinado acaba con el poder de la clase terrateniente feudal. Sin utilizar la más grande de las fuerzas, los campesinos no tienen posibilidad alguna de derribar la autoridad muy arraigada de los terratenientes, que existe desde hace miles de años. Las zonas rurales necesitan una vigorosa marejada revolucionaria, porque solo esta podrá incitar al pueblo, por millones, a convertirse en una poderosa fuerza[52].

Contra los agentes de Moscú que concebían las milicias campesinas exclusivamente como disparadores de levantamientos urbanos, en 1931 Mao persistió en la construcción de una república soviética en Jiangxi. De no haber creído en el carácter rural de la Revolución China, no habría podido organizar la Larga Marcha a fin de oponer resistencia a la campaña de aniquilación lanzada por el Kuomintang. Inicialmente considerada como una trágica derrota –solo ocho mil soldados llegaron a Shaanxi en octubre de 1935, de los noventa mil que habían partido de Jiangxi un año antes–, esta épica empresa allanó el camino a una lucha exitosa en la década siguiente, en primer lugar contra la ocupación japonesa y luego contra el propio Kuomintang. Dos años después, se habían recuperado las dimensiones iniciales del Ejército Rojo, y

en 1947, cuando estalló la guerra civil contra el Kuomintang, sus efectivos eran dos millones setecientos mil. La proclamación de la República Popular China en Pekín en 1949 fue el resultado de un proceso que, desde los levantamientos de 1925 hasta la Larga Marcha y la lucha antijaponesa, encontró una de sus premisas necesarias en octubre de 1917, pero también fue el producto de una revisión estratégica. Las revoluciones china y rusa tenían un vínculo genético complejo[53].

Figura 6.1. Mao Tse-Tung durante la Larga Marcha, 1934.

Las tres grandes dimensiones del comunismo analizadas en este capítulo –revolución, régimen y anticolonialismo– se fusionaron de manera emblemática en la Revolución China. Como una ruptura radical con el orden tradicional, fue indiscutiblemente una revolución que proclamó el final de siglos de opresión; como conclusión de una guerra civil, resultó en la conquista del poder por un partido militarizado que, desde el principio, estableció su dictadura en la más autoritaria de las formas. Y como terminación de quince años de lucha, en un primer momento contra la ocupación japonesa y luego contra el Kuomintang –una fuerza nacionalista que se había convertido en agente de las grandes potencias occidentales–, la victoria comunista de 1949 marcó no solo el fin del colonialismo en China sino también, en una escala más amplia, un momento significativo en el proceso global de descolonización. Mientras que en Rusia la burocratización del Partido Comunista y el final de la democracia de los sóviets fueron un producto de la guerra civil, en China la militarización del comunismo había comenzado casi veinte años antes de su conquista del poder, cuando un partido de intelectuales desarraigados dejó las ciudades para asumir el liderazgo de un movimiento campesino de liberación.

Sin duda alguna, ese proceso revolucionario movilizó a toda la sociedad china y dio lugar a muchos momentos heroicos y épicos, muy especialmente la Larga Marcha, pero no tuvo el brío eufórico, utópico y casi anárquico de octubre de 1917. Cambió la cara de un país inmenso, pero no logró producir ninguna forma de autogestión o democracia de consejos, ninguna vanguardia estética ni debate alguno sobre la emancipación sexual, para no mencionar más que unos pocos momentos significativos de los comienzos de la Unión Soviética. El relato mítico de la insurrección popular creado por Eisenstein en *Octubre* no podía trasponerse con facilidad a China, y menos aún la definición de Gustav Landauer de la revolución como una interrupción abrupta del continuo histórico en la que «todo sucede con una rapidez increíble, tal como en los sueños en que parecemos liberarnos de la gravedad»[54]. La Revolución China no fue una ruptura social y política que liberara de improviso las energías y los deseos reprimidos de la sociedad. Fue el epílogo de veinte años de guerras revolucionarias. China estaba devastada y exhausta. Ni una insurgencia emancipatoria, como en 1917, ni una «revolución desde arriba», como el proceso de asimilación estructural a la Unión Soviética que se produjo en los países de Europa Central ocupados por el Ejército Rojo en 1945, la Revolución China fue una singular ósmosis de revolución desde abajo, autoritarismo impulsado desde arriba por un partido militarizado y una poderosa ofensiva contra el imperialismo. Las imágenes de Mao Tse-Tung al proclamar la República Popular china desde la plaza Tiananmén de Pekín, el 1º de octubre de 1949, irradian el aura de un acontecimiento histórico, que no puede reducirse, desde luego, a la rutinaria parada militar de un régimen autoritario. No obstante, tienen poco en común con el caos enloquecido de Berlín en enero de 1919, cuando la ciudad quedó paralizada por la erección

espontánea de barricadas, o con el jubiloso entusiasmo de las multitudes que invadieron las calles de La Habana en diciembre de 1958 para dar la bienvenida al ejército rebelde de Fidel Castro y el Che Guevara. En China, el proceso revolucionario combinó la liberación respecto del régimen japonés con medidas sociales emancipatorias y el establecimiento de un poder extremadamente autoritario. A la vez que liberaba al país del imperialismo y emancipaba a los campesinos de una ancestral dominación, el Partido Comunista, al establecer su dictadura exclusiva, sofocó todo impulso democrático.

El maoísmo fue un movimiento revolucionario *sui generis,* no una versión china del bolchevismo ruso. Mao prevaleció al imponer su línea estratégica contra la Comintern, cuya orientación –vigorosamente esgrimida por sus agentes– extendía en lo fundamental la experiencia rusa a China. Moscú impuso un camino similar en América Latina. En los años veinte y treinta, la Tercera Internacional estableció su conducción en Buenos Aires. La elección de Argentina, el país más europeo de América Latina, revelaba con claridad un desinterés general en las tradiciones revolucionarias continentales, apenas unos años después de la Revolución Mexicana, así como en el potencial subversivo de las poblaciones indígenas. La rebelión brasileña encabezada por Carlos Prestes, cuya legendaria columna cruzó el país entre 1924 y 1928, para organizar luego un levantamiento contra el gobierno de Getúlio Vargas en 1935, no se convirtió en el equivalente latinoamericano de la Larga Marcha china. En la década de 1920, la «bolchevización» de los partidos comunistas consolidó el control ruso de sus dirigencias y, durante las décadas siguientes, la estrategia internacional del frente popular remplazó al antimperialismo por el antifascismo, de resultas de lo cual la Revolución Cubana, en 1958, no se apartó de la tradición comunista[55]. En los años veinte y treinta, sin embargo, el bolchevismo llegó a América Latina y transformó su paisaje político al introducir a un nuevo actor al lado del nacionalismo, el populismo y un liberalismo agotado. La cultura y la imaginación revolucionarias continentales se transformaron profundamente, y el bolchevismo reformuló sus códigos estéticos a través de la fusión de símbolos europeos e indígenas. La Revolución de Octubre se había convertido en un paradigma universal. Los artistas mexicanos pintaban telas en las que las formas europeas de guerra se traducían al contexto latinoamericano, como ocurre en *La trinchera* (1926), de José Clemente Orozco, y la Revolución Mexicana –una guerra campesina por la tierra y el poder– se representaba por medio de los emblemas del comunismo soviético, como en *Reparto de armas* (1926), pintura de Diego Rivera, y *Sombrero mexicano con el martillo y la hoz* (1928), fotografía de Tina Modotti.

Figura 6.2. Diego Rivera, *Reparto de armas,* 1926, mural, Secretaría de Educación Pública, México.

Figura 6.3. Tina Modotti, *Sombrero mexicano con el martillo y la hoz*, portada de *New Masses,* vol. 4, núm. 5, octubre de 1928.

Si bien la Revolución Rusa funcionaba para los rebeldes, a lo largo y lo ancho de las Américas, como una especie de estrella polar, una forma auténtica de marxismo latinoamericano no pudo sino crearse contra la ortodoxia de la Comintern. El peruano José Carlos Mariátegui, el pensador

marxista latinoamericano más importante de la primera mitad del siglo XX, se negó a seguir las instrucciones impartidas por Moscú. A su entender, la historia de las civilizaciones precolombinas americanas no podía considerarse análoga al feudalismo europeo. En la región, el socialismo no podía importarse sin más de Occidente: era preciso que se fusionara con la tradición ancestral del comunismo inca, que Mariátegui comparaba con el de la comunidad rural rusa. En su opinión, la clave de la revolución socialista en Perú radicaba en resolver el problema de la tierra, que coincidía con la opresión de los pueblos indígenas. Para los incas, la tierra era la fuente de la vida, no un objeto que debía conquistarse y explotarse: La fe en el resurgimiento indígena no proviene de un proceso de «occidentalización» material de la tierra quechua. No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hindúes, chinos, *etc.* La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante. ¿Por qué ha de ser el pueblo inkaico, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista, el único insensible a la emoción mundial? La consanguinidad del movimiento indigenista con las corrientes revolucionarias mundiales es demasiado evidente para que precise documentarla. Yo he dicho ya que he llegado al entendimiento y a la valorización justa de lo indígena por la vía del socialismo[56].

Luego de la Revolución Rusa, el socialismo traspasó las fronteras de Europa y se convirtió en un ítem de agenda en el Sur y el mundo colonial. Ese es el nuevo contexto en el que tanto Mao como Mariátegui reconsideraron el papel del campesinado como fuerza insurgente. Su reevaluación teórica y estratégica se produjo luego de que octubre de 1917 sentara las premisas de la descolonización. Debido a su posición intermedia entre Europa y Asia, con un territorio gigantesco que se extendía a través de ambos continentes, habitado por una diversidad de comunidades nacionales, religiosas y étnicas, la Unión Soviética se convirtió en el punto neurálgico de una nueva encrucijada entre Occidente y el mundo colonial. El bolchevismo era capaz de hablar de igual manera a las clases proletarias de los países industrializados y a los pueblos colonizados del Sur. Es preciso remontarse más de un siglo atrás, hasta el vínculo simbiótico entre las revoluciones francesa y haitiana, para encontrar un acontecimiento histórico con similar impacto global. Durante el siglo XIX, el anticolonialismo fue casi inexistente en Occidente, con la notable excepción del movimiento anarquista, cuyos activistas e ideas circularon ampliamente entre el sur y el este de Europa, América Latina y diferentes países asiáticos. Tras la muerte de Marx, el socialismo basó sus esperanzas y expectativas en la fortaleza creciente de la clase obrera industrial, mayoritariamente blanca y masculina, y se concentró en los países capitalistas desarrollados (casi todos protestantes) de Occidente. Todos los partidos

socialistas de masas tenían poderosas corrientes que defendían la «misión civilizadora» de Europa en el resto del mundo. La extrema violencia del colonialismo podía denunciarse con vigor –como sucedió luego del exterminio de los hereros en la Namibia alemana en 1904– sin poner en duda el derecho histórico de los imperios europeos a gobernar Asia y África. Los partidos socialdemócratas –en particular los instalados en los imperios más grandes– pospusieron la liberación colonial hasta después de la transformación socialista de Europa y Estados Unidos. En 1907, el congreso de Stuttgart de la Segunda Internacional aprobó una resolución que sostenía el principio del colonialismo. La mayoría de los pensadores socialistas lo consideraban como una necesaria misión civilizadora, que un orden socialista llevaría a cabo por medios pacíficos. Esa era la significación de una «política colonial positiva», tal como la definía el belga Émile Vandervelde, que procurara evitar la violencia y la inhumanidad del imperialismo[57]. Tres años antes, en el congreso de Ámsterdam, varios socialistas estadounidenses, holandeses y australianos habían propuesto una resolución que llamaba a restringir la inmigración a los países desarrollados de «trabajadores de razas inferiores», entre los que mencionaba a «chinos y negros». Daniel De Leon, el líder del Partido Socialista Laborista de Estados Unidos –nacido en Curazao en una familia judía holandesa de orígenes españoles y portugueses–, criticó vigorosamente esa posición xenófoba y racista: ¿Dónde está la línea que separa a las razas «inferiores» de las «superiores»? […] Se hizo que el proletariado nativo estadounidense viera a los irlandeses como una raza «inferior»; que los irlandeses vieran de tal modo a los alemanes; los alemanes, a los italianos; los italianos…, y así, siguiendo, los suecos, los polacos, los judíos, los armenios, los japoneses, hasta cubrir todo el espectro. Entre los proletarios, el socialismo no quiere saber nada de distinciones tan insultantes e inicuas como las de razas «inferiores» y «superiores». Es el capitalismo el que atiza el fuego de esos sentimientos en sus planes para mantener dividido al proletariado[58].

Los bolcheviques rompieron radicalmente con esa tradición. El segundo congreso de la Internacional Comunista, celebrado en Moscú en julio de 1920, aprobó un documento programático que convocaba a la organización de las revoluciones coloniales contra el imperialismo: su objetivo era la creación de partidos comunistas en el mundo colonial y el apoyo a los movimientos de liberación nacional. El congreso manifestó con claridad un apartamiento radical de las viejas concepciones socialdemócratas sobre el colonialismo. Un par de meses después, los bolcheviques organizaron un Congreso de los Pueblos de Oriente en Bakú, República Socialista Soviética de Azerbaiyán, que reunió a casi dos mil delegados de veintinueve nacionalidades asiáticas y comenzó con un enérgico discurso de Grigori Zinóviev en el que este llamaba a lanzar una yihad contra el imperialismo[59]. Al reunir a intelectuales participantes en movimientos comunistas embrionarios y dirigentes de sindicatos y asociaciones campesinas, así como a representantes de varias

corrientes nacionalistas emergentes, este «congreso» era de hecho una reunión de propaganda destinada a cumplir muchos propósitos. En medio de la guerra civil rusa, apuntaba a fortalecer la influencia soviética en Asia Central y también a presionar a Gran Bretaña, con la intención de obligar a Lloyd George a negociar por temor a que, en caso contrario, los soviéticos fomentaran movimientos revolucionarios dentro de sus propias colonias[60]. M. N. Roy, el marxista indio que había discutido con Lenin las tesis sobre la cuestión colonial, se negó a asistir a esa reunión, que en sus memorias califica de «circo de Zinóviev»[61]. Según varios testimonios, el congreso se realizó en medio de un clima de confusión y excitación, con delegados que exhibían sus armas y, en algunos casos, hacían negocios rentables durante su estadía. A pesar de numerosas consignas rituales contra el imperialismo, la cuestión del nacionalismo no fue objeto de una verdadera discusión. A Enver Pachá, uno de los líderes de la Revolución de los Jóvenes Turcos en 1908, no se le permitió asistir, pero envió un largo mensaje que se leyó y fue saludado con aplausos[62]. Aunque tanto los turcos como los armenios tenían una fuerte representación –habían enviado 235 y 157 delegados, respectivamente–, el genocidio armenio nunca se mencionó en los debates. Alfred Rosmer, una de las pocas personalidades occidentales presentes en el congreso, describió en sus memorias una audiencia «sumamente pintoresca» en la que «la conjunción de todas las vestimentas orientales» constituía «una imagen asombrosamente rica y colorida»[63].

Figura 6.4. Grigori Zinóviev habla en el Congreso de los Pueblos de Oriente, Bakú, 1.º de septiembre de 1920.

Figura 6.5. Najiye Hanun, delegada turca, habla en el Congreso de los Pueblos de Oriente, Bakú, 7 de septiembre de 1920.

Sin embargo, más allá de su confusión ideológica y su trasfondo propagandístico, el congreso de Bakú mostró algunos cambios significativos en la cultura revolucionaria. Pese a su pequeño número entre los delegados, las mujeres tuvieron un importante papel en las discusiones. La presidencia era igualitaria –dos presidentes de cada sexo– y la cuestión de los derechos de las mujeres figuraba en el orden del día. La feminista turca Najiye Hanum insistió en que no había liberación nacional sin la emancipación de las mujeres y reclamó para estas una completa igualdad civil y política en Oriente. Su lucha, destacó, iba mucho más allá del «derecho a hablar en la calle sin usar el chador»[64]. En un momento en que las mujeres todavía no tenían el derecho al voto en la mayoría de los países occidentales, Hanum expuso las siguientes demandas: 1) Igualdad completa de derechos. 2) Garantizar a las mujeres un acceso sin condiciones a las instituciones educativas y vocacionales establecidas para los hombres. 3) Igualdad de derechos de ambas partes al matrimonio. Abolición sin condiciones de la poligamia. 4) Admisión sin condiciones de las mujeres al empleo en instituciones legislativas y administrativas. 5) Establecimiento de comités por los derechos y la protección de las mujeres en todas partes, ciudades, pueblos y aldeas[65].

Como señala Brigitte Studer, el congreso de Bakú fue el primer acontecimiento público en que el movimiento comunista trató, con su propio lenguaje, de enunciar las categorías de clase, género y raza dentro de un único discurso político (con lo cual prefiguró lo que hoy se denomina «interseccionalidad»)[66].

Los ecos del congreso en los diarios occidentales tenían un sabor diferente. El 23 de septiembre, *The Times* desestimó el acontecimiento como «el

espectáculo de dos judíos [Zinóviev y Radek], uno de ellos carterista convicto, que convocaron al mundo islámico a una nueva yihad»[67]. En su carácter de corresponsal británico en Moscú, H. G. Wells mencionó «un congreso en Bakú» donde «Zinóviev y sus socios» habían reunido «personas blancas, negras, morenas y amarillas, costumbres asiáticas y asombrosas armas» con el propósito de «jurar un odio eterno al capitalismo y el imperialismo británico»[68]. Sin embargo, detrás de estas descripciones desdeñosas, el gabinete británico consideró el congreso como una seria amenaza: en marzo de 1921, una de las condiciones que planteó para firmar un acuerdo comercial con la Unión Soviética fue que esta pusiera fin a su agitación antibritánica en Oriente, cuyo hecho emblemático era la asamblea de Bakú[69]. Sin lugar a dudas, una confusión política y estratégica, la realpolitik soviética, objetivos diplomáticos, sociedades ambiguas y paradojas culturales –los llamados a la emancipación de las mujeres que alternaban con encomios al islam tradicional– dieron forma a ese encuentro, cuyas consecuencias inmediatas fueron insignificantes. Los bolcheviques eran claramente los bastoneros y los delegados seguían sus instrucciones; cinco años antes de los levantamientos comunistas de Shanghái y Cantón, los ocho delegados chinos no tuvieron papel alguno en las discusiones. No obstante, una evaluación retrospectiva no puede ignorar la dimensión simbólica del congreso de Bakú. En su discurso inaugural, Zinóviev afirmó de manera explícita que la Internacional Comunista había roto con las anteriores actitudes socialdemócratas, según las cuales la «civilizada Europa» podía y debía «actuar como tutor de la "bárbara" Asia»[70]. La revolución ya no se consideraba como el terreno exclusivo de la Europa «blanca» y los también blancos trabajadores norteamericanos, y no era posible imaginar el socialismo sin la liberación de los pueblos colonizados: Tenemos conciencia de que en el mundo viven no solo personas de piel blanca, no solo los europeos a quienes la Segunda Internacional tuvo particularmente en cuenta: hay además cientos de millones de personas que viven en Asia y África. Queremos poner fin al imperio del capital en todo el mundo. Y esto solo será posible cuando hayamos encendido el fuego de la revolución no únicamente en Europa y Estados Unidos sino en el planeta entero, y cuanto tras nosotros marchen todos los trabajadores de Asia y África[71].

En su discurso, Radek hizo hincapié en que «nada podrá detener el torrente de los trabajadores de Persia, Turquía, India, si se unen a la Rusia soviética. […] La Rusia soviética puede producir armas y armar no solo a sus obreros y campesinos, sino también a los campesinos de la India, Persia, Anatolia, a todos los oprimidos, y conducirlos en una lucha común y a una victoria común». Y agregó que «la política oriental del gobierno soviético no es una maniobra diplomática. […] Nos une a ustedes un destino común»[72]. Las conflictivas relaciones entre comunismo y nacionalismo se aclararían en las décadas siguientes, pero la Revolución de Octubre fue el momento inaugural del anticolonialismo global. En los años veinte, el anticolonialismo pasó de

improviso del campo de la posibilidad histórica al terreno de la estrategia política y la organización militar. La conferencia de Bakú anunció ese cambio histórico[73].

Este giro –tanto político como epistemológico– tenía desde luego múltiples dimensiones. En la izquierda, significaba la reconfiguración de la relación entre raza y clase, ya que extendía la concepción de la agencia política a los pueblos colonizados. Ese cambio se produjo dentro del marco teórico del marxismo y dio forma a toda la trayectoria del comunismo del siglo XX como una nueva etapa de la Ilustración radical: el comunismo fusionaba humanismo, anticolonialismo y universalismo. En la derecha, significaba la racialización del propio bolchevismo. Desde la guerra civil rusa y los levantamientos revolucionarios en Europa Central, la propaganda nacionalista había comenzado a describir a los bolcheviques como salvajes, la encarnación de una forma peligrosa de «barbarie asiática» que amenazaba a Occidente[74]. Bajo la República de Weimar, el pangermanismo presentó a los pueblos eslavos como una raza inferior y describió a los bolcheviques como los líderes de una gigantesca revuelta de esclavos, reminiscente de la profecía hecha por Nietzsche. Los estereotipos racistas –desde los orígenes asiáticos de Lenin hasta el mito de una Cheka china[75]– saturaban la literatura anticomunista. En la década siguiente, el nacionalsocialismo completó esta imagen al describir el bolchevismo como la coalición de una subhumanidad no blanca dirigida por una *intelligentsia* judía revolucionaria. En un famoso discurso pronunciado en Dusseldorf en 1932 ante un público de industriales alemanes, Hitler presentó a la Unión Soviética como una gran amenaza a la «raza blanca» y la civilización occidental[76]. Durante varias décadas, el colonialismo, el antisemitismo y el anticomunismo fueron dimensiones esenciales de la cultura política del conservadurismo occidental, en un amplio espectro en el que se fusionaban múltiples corrientes, y que se extendía de Churchill a Hitler.

La alianza entre el comunismo y el anticolonialismo experimentó varios momentos de crisis y tensión, relacionados con conflictos ideológicos y los imperativos de las políticas exteriores de la Unión Soviética. En los años treinta, el giro antifascista del Partido Comunista francés se produjo como una peculiar simbiosis de estalinismo y nacional-republicanismo, que inscribía la Revolución Rusa en la tradición del jacobinismo y el internacionalismo socialista en su misión civilizadora universal. Como consecuencia, el anticolonialismo se dejó a un lado. Terminada la Segunda Guerra Mundial, el Partido Comunista francés participó en un gobierno de coalición que reprimió violentamente revueltas anticoloniales en Argelia (1945) y Madagascar (1947), y en la década siguiente apoyó al primer ministro Guy Mollet en los comienzos de la guerra de Argelia[77]. En la India, el movimiento comunista quedó marginado durante la Segunda Guerra Mundial debido a su decisión de suspender su lucha anticolonial y respaldar la participación del Imperio británico en una alianza militar con la Unión Soviética contra los poderes del

Eje.

Si bien estos ejemplos muestran con claridad las contradicciones del anticolonialismo comunista, no modifican el papel histórico desempeñado por la Unión Soviética como base de retaguardia para muchas revoluciones anticoloniales. Todo el proceso de descolonización tuvo lugar en el contexto de la Guerra Fría, dentro de las relaciones de fuerza establecidas por la existencia de la Unión Soviética. En retrospectiva, la descolonización aparece como una experiencia histórica en la que las dimensiones contradictorias del comunismo antes mencionadas –emancipación y autoritarismo, revolución y poder dictatorial– se fusionaron de manera permanente. En la mayoría de los casos, las luchas anticoloniales se concibieron y organizaron como campañas militares llevadas a cabo por ejércitos de liberación, y los regímenes políticos que establecieron fueron desde el principio dictaduras unipartidistas. En Camboya, al final de una guerra feroz, la dimensión militar de la lucha anticolonial sofocó por completo cualquier impulso emancipatorio, y la conquista del poder por los jemeres rojos trajo como resultado inmediato el establecimiento de un poder genocida[78]. La felicidad de La Habana insurgente el 1.º de enero de 1959 y el terror de los campos camboyanos de la muerte son los polos dialécticos del comunismo como anticolonialismo.

COMUNISMO SOCIALDEMÓCRATA

La cuarta dimensión del comunismo del siglo XX es *socialdemócrata:* en algunos países y periodos, el comunismo desempeñó el papel tradicionalmente cumplido por la socialdemocracia. Esto sucedió en algunos países occidentales, sobre todo en las décadas de la posguerra, gracias a una serie de circunstancias relacionadas con el contexto internacional, la política exterior de la Unión Soviética y la ausencia o la debilidad de los partidos socialdemócratas clásicos, y también ocurrió en algunos países surgidos de la descolonización. Los ejemplos más significativos de este peculiar fenómeno se encuentran en Estados Unidos, en la época del New Deal; en Francia e Italia durante la posguerra, y asimismo en la India (Kerala y Bengala Occidental). Está claro que el comunismo socialdemócrata estaba, en términos geográficos y cronológicos, más circunscrito que sus otras formas, pero de todos modos existía. En cierta medida, el renacimiento mismo de la socialdemocracia luego de 1945 fue un subproducto de la Revolución de Octubre, que había modificado el equilibrio de poder en una escala mundial y forzado al capitalismo a transformarse de manera significativa y adoptar un «rostro humano».

Como definición, el comunismo socialdemócrata es un oxímoron que no ignora los vínculos del comunismo francés, italiano o indio con las revoluciones, el estalinismo y la descolonización. No pasa por alto la capacidad de esos movimientos de liderar insurgencias –sobre todo durante la

Resistencia contra la ocupación nazi– ni sus conexiones orgánicas con Moscú a lo largo de varios decenios: su primera crítica abierta a la política exterior de la Unión Soviética solo se produjo en los años sesenta, en primer lugar con la ruptura chino-soviética, y luego cuando los tanques soviéticos invadieron Checoslovaquia. Aun su estructura y su organización internas eran, al menos hasta fines de la década de 1970, mucho más estalinistas que socialdemócratas, y otro tanto sucedía con su cultura, sus fuentes teóricas y su imaginación política. A despecho de estas características claramente reconocibles, esos partidos cumplieron un típico papel socialdemócrata: reformar el capitalismo, contener las desigualdades sociales, poner al alcance de la mayor cantidad de gente la atención de la salud, la educación y el tiempo libre; en síntesis, mejorar las condiciones de vida de las clases trabajadoras y darles representación política. Su objetivo no era la abolición del capitalismo sino una reforma global dentro del marco de este. Su política coincidía en lo fundamental con la «revisión» teórica del marxismo clásico propuesta por Eduard Bernstein en su famoso ensayo *El socialismo evolucionista* (1899), que imaginaba una transformación del capitalismo y un camino gradual hacia el socialismo, aun cuando ningún partido comunista reconociera jamás esa conexión. La definición de Bernstein del socialismo como «ciudadanía universal» y su afirmación sobre la existencia de una continuidad histórica entre liberalismo y socialismo casaban con los programas del comunismo socialdemócrata[79]. En su ensayo, Bernstein urgía al Partido Socialdemócrata alemán a «tener el coraje de emanciparse de una fraseología que está realmente desgastada» y «mostrarse como lo que en realidad es hoy: un partido reformista, democrático y socialista»[80].

Figura 6.6. Eduard Bernstein, 1895.

Esta conclusión no difería mucho de la orientación del Partido Comunista italiano en los años setenta. Su arsenal doctrinario seguía siendo fuerte y convincente, por supuesto, pero el partido trataba de reformar el capitalismo en vez de destruirlo. Esto generaba una forma específica de «revisionismo» que consistía en conceptualizar su orientación estratégica mediante una reelaboración de la tradición canónica. La publicación de los *Cuadernos de la cárcel* (1948-1951) de Gramsci, con sus reflexiones sobre la hegemonía, la cultura nacional, el bloque histórico, Maquiavelo y las diferencias entre el

Estado en Rusia y en Occidente, fue instrumental para legitimar ese giro socialdemócrata (y esterilizar a la vez la recepción misma de la obra de Gramsci). A un estratego de la revolución en Occidente se lo reinterpretaba como el pionero del socialismo evolucionista: la «hegemonía» implicaba el abandono de toda ruptura revolucionaria en favor de una política puramente institucional; el «bloque histórico» designaba la alianza entre la izquierda y la Democracia Cristiana conservadora, y la «guerra de posiciones» se oponía a la «guerra de maniobras» como una acción política exclusivamente inscripta en el marco institucional de la democracia liberal[81]. En 1976, Enrico Berlinguer, Santiago Carrillo y Georges Marchais, los líderes de los partidos comunistas italiano, español y francés, anunciaron solemnemente su abandono de la «dictadura del proletariado». La relectura de Gramsci permitió a los comunistas italianos reunirse con Bernstein sin desautorizar a Lenin. El último intento de dar un basamento teórico a este tipo de reformismo fue, a mediados de los años setenta, la idea de eurocomunismo, que algunos intelectuales elaboraron conectándola con la tradición del austromarxismo, encarnado en la primera mitad del siglo XX por pensadores como Otto Bauer, Max Adler, Karl Renner y Rudolf Hilferding[82]. Tanto el austromarxismo como el eurocomunismo, argumenta Donald Sassoon, buscaban una «tercera vía» entre el comunismo de estilo soviético y la socialdemocracia reformista[83]. A la manera de Otto Bauer, que definía su movimiento como una síntesis entre las realizaciones sociales de la Viena Roja y los hechos heroicos del socialismo revolucionario durante la insurrección de febrero de 1934, el Partido Comunista italiano reivindicaba el legado de la Resistencia y daba a conocer con orgullo los logros de la «Bolonia Roja», la ciudad que administraba desde 1945.

Desde luego, uno de los rasgos peculiares del comunismo socialdemócrata era su exclusión del poder político, excepto durante un par de años entre el fin de la Segunda Guerra Mundial y el comienzo de la Guerra Fría (el canto del cisne de este comunismo tuvo lugar en Francia a principios de los años ochenta, cuando el Partido Comunista francés participó en un gobierno de coalición de izquierda bajo la presidencia de Mitterrand). A diferencia del Partido Laborista británico, el Partido Socialdemócrata alemán o las socialdemocracias escandinavas, no podía reclamar la paternidad del Estado de bienestar. En Estados Unidos, el Partido Comunista fue uno de los pilares de izquierda del New Deal, junto con los sindicatos, pero nunca participó en la administración de Roosevelt. No tuvo una experiencia de poder, solo experimentó las purgas del macartismo. En Francia e Italia, los partidos comunistas tuvieron una fuerte influencia en el nacimiento de las políticas sociales de posguerra, simplemente debido a su fortaleza y su capacidad de ejercer presión sobre los gobiernos. La escena de su reformismo social era el «socialismo municipal» en las ciudades que gobernaban como baluartes estratégicos, como Boloña o el «cinturón rojo» *(banlieu rouge)* parisino. En un país mucho más grande como la India, los gobiernos comunistas de Kerala

y Bengala Occidental podrían considerarse formas equivalentes de Estados del bienestar poscoloniales y «locales». En Europa, el comunismo socialdemócrata tenía dos premisas necesarias: por un lado, la Resistencia que legitimaba a los partidos comunistas como fuerzas democráticas, y por otro, el crecimiento económico que siguió a la reconstrucción de posguerra. Hacia la década de 1980, el tiempo del comunismo socialdemócrata había llegado a su fin.

En consecuencia, el final del comunismo en 1989 echa una nueva luz sobre la trayectoria histórica de la propia socialdemocracia. En los años de posguerra, su imagen estaba principalmente ligada al establecimiento del Estado de bienestar en los países capitalistas avanzados de Occidente. Esa extendida identificación, si bien no es en absoluto errónea, exige alguna explicación. En muchos país, está claro, corrientes socialistas participaron en la Resistencia y contribuyeron a la derrota del fascismo. Reestablecieron la democracia y conquistaron sustanciales mejoras económicas: el Estado de bienestar introducido por el gobierno laborista de Clement Attlee en el Reino Unido; el programa del Consejo Nacional de la Resistencia en Francia, o la Constitución italiana de 1946, elaborada en conjunto por socialistas, comunistas y demócratas cristianos, para recordar únicamente los ejemplos más significativos. Sin embargo, una forma consumada de Estado de bienestar socialdemócrata solo existió en Escandinavia, donde, según Tony Judt, la socialdemocracia se convirtió casi en un «modo de vida»[84]. En otros lugares, el Estado de bienestar fue mucho más el resultado de una autorreforma capitalista que una conquista socialdemócrata. Las premisas de esta forma «humanizada» de capitalismo se anunciaron en el famoso informe publicado en 1942 por William Beveridge en el Reino Unido. Después de 1947, el Plan Marshall promovió muchas medidas de bienestar social en los campos de la salud, las jubilaciones y la educación, así como otras dirigidas a contrarrestar los accidentes de trabajo y la desocupación. En Alemania, el Estado de bienestar fue establecido por un político tan conservador como Konrad Adenauer; en Francia, por los gobiernos de coalición de la Cuarta República, mientras que en Italia el gobierno democristiano instauró una forma más débil de Estado de bienestar mediante la puesta en marcha de muchas de las instituciones sociales heredadas del régimen fascista. Al final de la Segunda Guerra Mundial, en medio de un continente en ruinas, el capitalismo fue incapaz de volver a arrancar sin una vigorosa intervención estatal. A pesar de su objetivo evidente –y alcanzado en gran medida– de defender el principio del «libre mercado» contra la economía soviética, el Plan Marshall fue, como su nombre lo indicaba, un «plan» que aseguró la transición de la guerra total a la reconstrucción pacífica. Sin esa enorme ayuda estadounidense, muchos países europeos, materialmente destruidos, hubieran sido incapaces de recuperarse con rapidez, y en Estados Unidos existía la preocupación de que un nuevo derrumbe económico empujara a países enteros hacia el comunismo[85].

Desde ese punto de vista, el Estado de bienestar de la posguerra fue un resultado inesperado del complejo y contradictorio enfrentamiento entre comunismo y capitalismo que se había iniciado en 1917. Fueran cuales fuesen los valores, las convicciones y los compromisos de sus miembros e incluso de sus dirigentes, la socialdemocracia desempeñaba un papel de rentista: podía defender la libertad, la democracia y el Estado de bienestar en los países capitalistas por el mero hecho de que existía la Unión Soviética, y el capitalismo se había visto forzado a transformarse en el contexto de la Guerra Fría. En última instancia, esto confirma la relación dialéctica entre reforma y revolución que Rosa Luxemburg había esbozado a fines del siglo XIX, cuando la controversia sobre el «revisionismo» estremeció al socialismo alemán. «La fuerza contenida en el trabajo por la reforma –escribía contra Eduard Bernstein– no es independiente de la revolución. […] En cada periodo histórico, el trabajo por las reformas se lleva a cabo solo en el *marco* de la forma social creada por la última revolución. Aquí está el núcleo del problema»[86].

El viraje histórico de 1989 confirmó ese diagnóstico. Después de 1989 y el fin del socialismo real, el capitalismo recuperó su cara «salvaje», redescubrió el brío de sus tiempos heroicos y desmanteló el Estado de bienestar en casi todas partes. En la mayoría de los países occidentales, la socialdemocracia giró hacia el neoliberalismo y se convirtió en una herramienta esencial de esa transición. Y junto con la socialdemocracia del viejo estilo, desapareció incluso el comunismo socialdemócrata. La autodisolución del Partido Comunista italiano, en 1991, fue el epílogo emblemático de este proceso: no se convirtió en un partido socialdemócrata clásico sino, antes bien, en un defensor del liberalismo de centro izquierda, con el Partido Demócrata de Estados Unidos como su modelo explícitamente proclamado. A lo largo de varias décadas, el Partido Comunista italiano había encarnado la esperanza de una nueva fuerza de izquierda capaz de superar la separación histórica entre el comunismo y la socialdemocracia. Ese era el proyecto de Giorgio Amendola, el líder comunista que había sugerido la reunificación de la izquierda italiana luego de la muerte de Palmiro Togliatti en 1964. A su entender, las razones para el cisma generado por la Revolución de Octubre ya no existían y los tiempos estaban maduros para la creación de un nuevo movimiento unificado de izquierda, tal como el socialismo había sido hasta 1914[87]. Su propuesta fue rechazada, si bien sentó las bases de la estrategia del «compromiso histórico» propuesto por Berlinguer diez años después. Pero la edad dorada del reformismo se había terminado: en los años ochenta, el comunismo desapareció y la socialdemocracia se hizo neoliberal.

Excluidos del poder central, los partidos comunistas europeos de la posguerra tendieron a actuar como «contrasociedades» en las cuales se daba nueva forma a la entera existencia de sus miembros, desde su jornada laboral (en la que había células comunistas) hasta sus prácticas culturales y su

imaginación[88]. Los comunistas tenían sus propios diarios, revistas y editoriales, sus películas y su música, sus propias actividades de ocio y sus propios rituales. El comunismo era una especie de microcosmos antropológico que envolvía la vida diaria. Como lo destacaron muchos testimonios, los partidos comunistas hacían simultáneamente las veces de una iglesia, como una comunidad de fe; de un ejército, con su jerarquía y su disciplina, y de una escuela, con finalidades educativas. La afiliación al partido se vivía como una conversión, y su abandono entrañaba la apostasía y la excomunión. Así, el comunismo socialdemócrata no escapó al legado del comunismo-como-revolución y el comunismo-como-régimen: la revolución como una organización militar para la lucha y el régimen como un sistema monolítico de poder. La lógica de la Guerra Fría reforzó este patrón. Al describir los movimientos comunistas de Occidente como cuerpos extraños y quintas columnas dentro de la democracia liberal, el anticomunismo fortaleció la tendencia de aquellos a actuar como contrasociedades, monolíticas e impermeables a todas las influencias externas. Los intelectuales y los artistas eran en su mayoría «compañeros de ruta», dado que la afiliación al partido demostraría ser un obstáculo a su independencia y su actividad creativa.

LAS HETERONOMÍAS DE ILIO BARONTINI Las cuatro esencias comunistas antes mencionadas –revolución, régimen, anticolonialismo y reformismo socialdemócrata– eran dimensiones distintas pero profundamente entrelazadas del mismo fenómeno. En casos excepcionales, podían encontrar una única encarnación no solo en las abstracciones de la teoría política sino también en la trayectoria de vida de los seres humanos. Una figura que la erudición comunista suele pasar por alto –Ilio Barontini– fue una de esas singulares encarnaciones. Sin ser un líder ni un pensador, tuvo un papel significativo en la historia del comunismo italiano e internacional[89]. Su vida muestra cómo cambió el comunismo la existencia de personas comunes y corrientes de la clase obrera al transformarlas en actores políticos de primera categoría en una escala global. No todos los activistas comunistas, por supuesto, se convertían en un Barontini, pero, lejos de ser fortuito, el camino de este fue emblemático.

Figura 6.7. Ilio Barontini, fotografía de los archivos de la policía fascista, fines de la década de 1920.

Figura 6.8. Ilio Barontini en Etiopía, 1939, Biblioteca Labronica Livorno (fondo Barontini).

Nacido en 1890 en una familia campesina de Cecina, Toscana, era todavía adolescente cuando se afilió al Partido Socialista. En 1921 participó en la

fundación del Partido Comunista italiano, en el cual, como trabajador ferroviario, asumió responsabilidades sindicales. Muy pronto se convirtió en un activista antifascista. Tras sufrir varios arrestos, en 1931 escapó de la policía fascista y finalmente emigró a Francia, el baluarte del exilio comunista italiano. Tenía 41 años cuando la Internacional Comunista lo convocó a Moscú, donde se lo seleccionó para asistir a la Academia Militar Frunze. Un año después estaba en Manchuria, recién ocupada por Japón, donde se incorporó a las guerrillas comunistas. No sabemos cuánto tiempo pasó en China. En 1936, al estallar la guerra civil española, se lo designó oficial de las Brigadas Internacionales y tuvo un papel importante durante la batalla de Guadalajara. Gracias a su sólida reputación de experto militar, en 1938 lo enviaron a Etiopía, donde la Comintern había decidido apoyar la guerra de guerrillas abisinia contra la ocupación italiana. Vivió allí dos años. Con otros dos comunistas, Anton Ukmar y Bruno Rolla, Barontini se desempeñó como consejero de la Resistencia etíope y participó en la dirección de un semanario bilingüe (arameo e italiano), *La Voce degli Abissini*. Perseguido por el ejército fascista, se marchó de África y retornó a Francia, donde llegó a ser uno de los integrantes más destacados de la Main-d'Œuvre Immigrée (MOI) de Marsella. La MOI era la rama inmigrante del Partido Comunista, mayoritariamente compuesta de judíos del este, italianos, españoles y armenios. Su actividad principal consistía en organizar ataques militares contra las fuerzas de ocupación alemanas, cuyo objetivo central era matar oficiales. Tras la caída del fascismo en 1943 volvió a Italia, donde participó en la Resistencia como experto militar. En el momento de la Liberación, Barontini había vivido la revolución de los años veinte (en Italia, las ocupaciones fabriles de 1919-1920), la Unión Soviética estalinista, el anticolonialismo en China y Etiopía y el antifascismo en Italia, España, Francia y una vez más Italia. En 1946 fue elegido diputado del primer Parlamento de la República italiana. Dos años después, se valió de su autoridad y su carisma para detener la insurrección espontánea que siguió al ataque fascista contra el secretario del Partido Comunista, Palmiro Togliatti. Barontini, el antiguo revolucionario y guerrillero, se había transformado en un comunista socialdemócrata. Los últimos años de su vida –murió en un accidente automovilístico en 1951– fueron tranquilos y pacíficos. Su itinerario refleja de manera emblemática los múltiples papeles desempeñados por el comunismo durante la primera mitad del siglo XX.

EPÍLOGO

En 1989, el derrumbe del comunismo hizo caer el telón de una obra tan épica como trágica, tan emocionante como aterradora, sobre la «gigantesca aventura humana para cambiar el mundo». El tiempo de la descolonización y el Estado de bienestar había terminado, pero el derrumbe del comunismo-

como-régimen también arrastró consigo al comunismo-como-revolución. En vez de liberar nuevas fuerzas, el final de la Unión Soviética generó una difundida conciencia sobre la derrota histórica de las revoluciones del siglo XX: paradójicamente, el naufragio del socialismo real sepultó la utopía comunista. La izquierda del siglo XXI está obligada a reinventarse y distanciarse de patrones anteriores. Está creando nuevos modelos, nuevas ideas y una nueva imaginación utópica. Esta reconstrucción no es tarea fácil, dado que la caída del comunismo dejó al mundo sin alternativas al capitalismo y suscitó un paisaje mental diferente. Una nueva generación ha crecido en un mundo neoliberal donde el capitalismo se transformó en una forma «natural» de vida. La izquierda redescubrió una serie de tradiciones revolucionarias que habían sido suprimidas o marginadas a lo largo de todo un siglo –el anarquismo en primerísimo lugar– y reconoció una pluralidad de sujetos políticos antes ignorados o relegados a una posición secundaria. Las experiencias de los movimientos de la «alterglobalización», la Primavera Árabe, Occupy Wall Street, los Indignados españoles, Syriza, Nuit debout y los Gilets jaunes franceses, los movimientos feministas y LGBT y Black Lives Matter son pasos en el proceso de construcción de una nueva imaginación revolucionaria, discontinuos, alimentados por la memoria pero al mismo tiempo escindidos de la historia del siglo XX y privados de un legado utilizable.

Nacido como un intento de tomar el cielo por asalto, el comunismo del siglo XX se convirtió, con y contra el fascismo, en una expresión de la dialéctica de la Ilustración. En última instancia, las ciudades industriales de estilo soviético, los planes quinquenales, la colectivización agrícola, las naves espaciales, los gulags convertidos en fábricas, las armas nucleares y las catástrofes ecológicas fueron diferentes formas del triunfo de la razón instrumental. ¿No fue el comunismo la cara aterradora de un sueño prometeico, de una idea de progreso que borró y destruyó toda experiencia de autoemancipación? ¿No fue el estalinismo una tormenta que «apiló naufragio sobre naufragio» y que millones de personas llamaron erróneamente «Progreso»[90]? El fascismo fusionó una serie de valores conservadores heredados de la contrailustración con un culto moderno de la ciencia, la tecnología y la fuerza mecánica. El estalinismo combinó un culto similar de la modernidad técnica con una forma radical y autoritaria de Ilustración: el socialismo transformado en una «utopía fría». Una nueva izquierda global no tendrá éxito si no «trabaja sobre» esa experiencia histórica. La extracción del núcleo emancipatorio del comunismo de ese campo de ruinas no es una operación abstracta y meramente intelectual: exigirá nuevas batallas, nuevas constelaciones, en las que, de improviso, el pasado resurja y «la memoria destelle». Las revoluciones no pueden programarse: siempre vienen cuando menos se las espera.

[1] Tomo esta definición de Jürgen Osterhammel, *The Transformation of the World. A Global History of the Nineteenth Century,* trad. de Patrick Camiller, Princeton, Princeton University Press, 2014, p. 529 [ed. cast.: *La transformación del mundo. Una historia global del siglo XIX,* trad. de Gonzalo García, Barcelona, Crítica, 2015]. Es significativo que, distinguiendo las revoluciones atlánticas como una etapa específica en la historia de las revoluciones, junto a las herejías religiosas (siglos XV y XVI) y las revoluciones socialistas modernas (de 1848 en adelante), Martin Malia solo considere las revoluciones inglesa, americana y francesa, sin dedicar una sola línea a la Revolución Haitiana. Véase Martin Malia, *History' Locomotives. Revolutions and the Making of the Modern World,* New Haven, Yale University Press, 2006.

[2] Jürgen Osterhammel, *op. cit.,* p. 543.

[3] Vladímir I. Lenin, «Lecture on the 1905 Revolution» [1917], en *Collected Works,* 45 vols., vol. 23: *August 1916-March 1917* (en adelante, *LCW*), Moscú, Progress, 1960-1970, pp. 236-253 [ed. cast.: «Informe sobre la Revolución de 1905», en *Obras completas,* vol. 30: *Julio de 1916-febrero de 1917,* Moscú, Progreso, 1986, pp. 315-334].

[4] Jürgen Osterhammel, *op. cit.,* p. 518.

[5] Antonio Gramsci, *The Gramsci Reader. Selected Writings, 1916-1935,* ed. de David Forgacs, Nueva York, New York University Press, 2000, pp. 246-269 [ed. cast.: *Cuadernos de la cárcel,* 6 vols., trad. de Ana María Palos, México, Era, 1999-2000, vol. 3, cuaderno 8, 1931-1932; *Cuadernos de la cárcel,* 3 vols., trad. de Antonio J. Antón Fernández, Madrid, Akal, en prensa].

[6] Trotski sugirió esta analogía histórica en septiembre de 1939, muy poco después del pacto germano-soviético y la ocupación de Polonia: «El primer Bonaparte puso un freno a la revolución por medio de una dictadura militar. Sin embargo, cuando las tropas francesas invadieron Polonia, Napoleón firmó un decreto: "Queda abolida la servidumbre". No fueron las simpatías de Napoleón por los campesinos ni los principios democráticos los que dictaron esta medida; fue, antes bien, el hecho de que la dictadura bonapartista se basaba en relaciones de propiedad burguesas y no feudales. En la medida en que la dictadura bonapartista de Stalin se funda en la propiedad estatal y no privada, la invasión de Polonia por el Ejército Rojo debería resultar, conforme a la naturaleza del caso, en la abolición de la propiedad privada capitalista, a fin de hacer que el régimen de los territorios ocupados coincida con el de la URSS. Esta medida, de carácter revolucionario –"la expropiación de los expropiadores"–, se concreta en este caso de una manera burocrática militar». Véase León Trotski, «The USSR in War», en *In Defense of Marxism (Against the Petty-Bourgeois Opposition),* Nueva York, Pioneer Publishers, 1942, pp. 3-21, en p. 18 [ed. cast.: «La URSS en guerra», en *En defensa del marxismo. Las contradicciones sociales y políticas de la Unión Soviética,* trad. de Luis Madrid, Nueva York, Pathfinder, 1995, pp. 49-76].

[7] Véase Ernest Mandel, *Revolutionary Marxism Today,* Londres, New Left Books, 1979.

[8] En Samuel Farber, *The Origins of the Cuban Revolution Reconsidered,* Chapel Hill, North Carolina University Press, 2006, se encontrará una reevaluación historiográfica de la Revolución Cubana, impulsada hacia el socialismo en un inicio desde abajo (por la movilización popular) y luego desde arriba (por las decisiones de sus líderes). Desde el comienzo, varios analistas destacaron la dinámica socialista de la Revolución Cubana. Véase Leo Huberman y Paul M. Sweezy, *Cuba. Anatomy of a Revolution,* Nueva York, Monthly Review Press, 1960 [ed. cast.: *Cuba. Anatomía de una revolución,* La Habana, Vanguardia Obrera, 1961].

[9] León Trotski, *History of the Russian Revolution,* trad. de Max Eastman, Chicago, Haymarket, 2008, p. 5 [ed. cast.: *Historia de la Revolución Rusa,* trad. de Andreu Nin, Madrid, Veintisiete Letras, 2007].

[10] Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution: 1789-1848* [1962], Nueva York, Vintage, 1996 [ed. cast.: *La era de la revolución, 1789-1848,* trad. de Felipe Ximénez de Sandoval, Barcelona, Crítica, 1998]. Jürgen Osterhammel, *op. cit.,* p. 543, critica este enfoque.

[11] Isaac Deutscher, *The Prophet Outcast. Trotsky: 1929-1940* [1963], Londres, Verso, 2003 [ed. cast.: *Trotsky. El profeta desterrado (1929-1940),* trad. de José Luis González, México, Era, 1969].

[12] El miembro más reciente de una prolongada tradición, Malia escribe que «en el caso del régimen creado por Octubre nunca estábamos en primera instancia frente a una *sociedad;* antes bien, estábamos siempre frente a un *régimen* ideocrático»; véase Martin Malia, *The Soviet Tragedy. A History of Socialism in Russia, 1917-1991,* Nueva York, Free Press, 1994, p. 8. Pipes atribuye la revolución a la contaminación de un «virus» ideológico; véase Richard Pipes, *The Russian Revolution,* Nueva York, Knopf, 1990, pp. 132 y 133 [ed. cast.: *La Revolución Rusa,* trad. de Jaime Collyer Canales, Raúl García Campos, Marcos Pérez Sánchez y Horacio Pons, Barcelona, Debate, 2016].

[13] François Furet, *Interpreting the French Revolution* [1978], Cambridge, Nueva York y París, Cambridge University Press y La Maison des Sciences de l'Homme, 1981, p. 12 [ed. cast.: *Pensar la*

Revolución Francesa, trad. de Arturo R. Firpo, Barcelona, Petrel, 1980].

[14] Claudio S. Ingerflom, «De la Russie à l'URSS», en Michel Dreyfus (comp.), *Le Siècle des communismes,* París, L'Atelier, 2000, pp. 113-122, en p. 121.

[15] Edgar Morin, «Préface» [1991], en *Autocritique* [1959], París, Seuil, 1991, p. 7 [ed. cast. (sin el prefacio): *Autocrítica,* trad. de Janine Muls de Liarás y Jaime Liarás García, Barcelona, Kairós, 1976].

[16] Sheila Fitzpatrick, *The Russian Revolution* [1982], Nueva York, Oxford University Press, 1994, p. 3 [ed. cast.: *La Revolución Rusa,* ed. actualizada, trad. de Agustín Pico Estrada, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018].

[17] El primer estudioso en sugerir esta distinción fue Renzo De Felice en una famosa entrevista con Michael Arthur Ledeen, *Fascism. An Informal Introduction to its Theory and Practice,* New Brunswick, Transaction Books, 1976.

[18] Sobre la Primera Guerra Mundial como matriz de violencia en la «guerra civil europea», véase Enzo Traverso, *Fire and Blood. The European Civil War, 1914-1945,* Londres, Verso, 2016 [ed. cast.: *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945,* trad. de Miguel Ángel Petrecca, Buenos Aires, Prometeo, 2009]. Sobre la brutalización de la política, véase George L. Mosse, *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars,* Nueva York, Oxford University Press, 1990 [ed. cast.: *Soldados caídos. La transformación de la memoria de las guerras mundiales,* trad. de Ángel Alcalde Fernández, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016], y, para el contexto ruso, Peter Holquist, *Making War, Forging Revolution. Russia's Continuum of Crisis, 1914-1921,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 2002.

[19] Antonio Gramsci, *The Gramsci Reader,* cit., pp. 222-230.

[20] Victor Serge, *Year One of the Russian Revolution,* Londres y Nueva York, Bookmarks, Pluto Press y Writers and Readers, 1992 [ed. cast.: *El año I de la Revolución rusa. Los primeros pasos de la dictadura del proletariado (1917-1918),* trad. de Armando Lázaro y Ros, México, Siglo XXI, 1967].

[21] Peter Holquist, «Violent Russia, Deadly Marxism?: Russia in the Epoch of Violence, 1905-21», en *Kritika. Explorations in Russian and Eurasian History,* vol. 4 núm. 3, verano de 2003, pp. 627-652, en p. 637.

[22] Según Mártov, «si Lenin, Trotski y Radek […] hubieran tenido un mayor conocimiento del pasado, no habrían tratado de ligar la genealogía de los sóviets a la Comuna de 1871 sino a la Comuna de París de 1793-1794, que fue un centro de energía y poder revolucionarios muy similar a la institución de sus propios tiempos». Véase Julius Mártov, «Decomposition or Conquest of the State» [1919], en *The State and the Socialist Revolution,* Nueva York, International Review, 1938, pp. 35-56, en p. 45.

[23] León Trotski, *History of the Russian Revolution,* cit., p. 740, y p. 833 para la alusión a Malaparte. Véase Curzio Malaparte, *Coup d'État. The Technique of Revolution* [1931], Nueva York, E. P. Dutton, 1932 [ed. cast.: *Técnica del golpe de Estado. Bonaparte, Lenin, Trotsky, Mussolini, Hitler, Kapp, Pilsudski, Primo de Rivera,* trad. de Julio Gómez de la Serna, Madrid, Ulises, 1931].

[24] Este era un término común utilizado por los bolcheviques para definir la Revolución de Octubre. En consecuencia, parece demasiado forzado traducirlo por *coup* [golpe], como hace Robert Service, *Lenin. A Biography* [2000], Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 2002, p. 309 [ed. cast.: *Lenin. Una biografía,* trad. de José Manuel Álvarez Flórez, Madrid, Siglo XXI de España, 2001].

[25] Alexander Berkman, *The Bolshevik Myth. Diary 1920-1922,* intr. de Nicolas Walter, Londres, Pluto Press, 1989, p. 319 [ed. cast.: *El mito bolchevique. Diario 1920-1922,* trad. de Henry Ortega Spina, Madrid y La Laguna (Tenerife), LaMalatesta y Tierra de Fuego, 2013]. Véase también Emma Goldman, *My Disillusionment in Russia,* Londres, C. W. Daniel, 1925 [ed. cast.: *Mi desilusión en Rusia,* trad. de Enrique Moya Carrión, Barcelona, El Viejo Topo, 2018]. Al parecer, su anterior editor estadounidense (Doubleday, Page & Co.) le puso ese título sin su consentimiento, dado que el original se titulaba «My Two Years in Russia».

[26] Victor Serge, *Year One of the Russian Revolution,* trad. y ed. de Peter Sedgwick, Chicago, Haymarket, 2015, p. 411.

[27] Alexander Rabinowitch, «Price of Survival», en *The Bolsheviks in Power. The First Year of Soviet Rule in Petrograd,* Bloomington, Indiana University Press, 2007, cap. 15, pp. 389-402.

[28] Véase Ronald Grigor Suny, *Red Flag Unfurled. History, Historians, and the Russian Revolution,* Londres y Nueva York, Verso, 2017, p. 295. En el capítulo 6, «Breaking Eggs, Making Omelets: Violence and Terror in Russia's Civil Wars, 1918-1922», pp. 247-302, se encontrará un balance historiográfico.

[29] Esta fue la definición clásica del totalitarismo sugerida por Carl J. Friedrich y Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 1956 [ed. cast.: *Dictadura totalitaria y autocracia,* trad. de Andrés M. Mateo, rev. de C. J. Friedrich, Buenos

Aires, Líbera, 1975]. Sobre este debate, véase Enzo Traverso, «The Uses of Totalitarianism», en *The New Faces of Fascism. Populism and the Far Right,* Londres y Nueva York, Verso, 2019, pp. 151-182. [La traducción al español, *Las nuevas caras de la derecha. ¿Por qué funcionan las propuestas vacías y el discurso enfurecido de los antisistema y cuál es su potencial político real?,* de Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2021, trad. del orig. fr.: *Les Nouveaux visages du fascisme,* no contiene el capítulo mencionado. (N. del T.)]

[30] Stephen Kotkin, *Magnetic Mountain. Stalinism as a Civilization,* Berkeley, University of California Press, 1995, p. 23.

[31] Véase Sheila Fitzpatrick, *Everyday Stalinism. Ordinary Life in Extraordinary Times: Soviet Russia in the 1930s,* Nueva York, Oxford University Press, 1999 [ed. cast.: *La vida cotidiana durante el estalinismo. Cómo vivía y sobrevivía la gente común en la Rusia soviética,* trad. de Ana Bello, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019].

[32] Boris Groys, *The Total Art of Stalinism. Avant-Garde, Aesthetic Dictatorship, and Beyond* [1988], Londres, Verso, 2011, p. 113 [ed. cast.: *Obra de arte total Stalin,* trad. de Desiderio Navarro, Valencia, Pre-Textos, 2008].

[33] Nicolas Werth, «A State Against its People: Violence, Repression, and Terror», en Stéphane Courtois (comp.), *The Black Book of Communism. Crimes, Terror, Repression* [1997], Cambridge (MA), Harvard University Press, 1999, pp. 33-268, en p. 144 [ed. cast.: «Un Estado contra su pueblo: violencias, terrores y represiones en la Unión Soviética», en *El libro negro del comunismo. Crímenes, terror y represión,* Barcelona, Planeta, 1998, pp. 52-306].

[34] Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes. A History of the World, 1914-1991,* Nueva York, Vintage, 1994, p. 390 [ed. cast.: *Historia del siglo XX, 1914-1991,* trad. de Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells, Barcelona, Crítica, 1997].

[35] Arno J. Mayer, *The Furies. Violence and Terror in the French and Russian Revolutions,* Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 607 [ed. cast.: *Las Furias. Violencia y terror en las revoluciones francesa y rusa,* trad. de Víctor Lucea Ayala, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014].

[36] Victor Serge, *Memoirs of a Revolutionary,* Nueva York, New York Review Books, 2012, p. 326 [ed. cast.: *Memorias de un revolucionario,* trad. de Tomás Segovia, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019].

[37] A comienzos de los años veinte, Yevgueni A. Preobrazhenski forjó el concepto de «acumulación socialista originaria». Véanse sus ensayos, reunidos en Yevgueni A. Preobrazhenski, *The Crisis of Soviet Industrialization,* intr. de Richard B. Jay, Londres, Routledge, 2017.

[38] Isaac Deutscher, «22 June 1941», en *Marxism, Wars and Revolutions. Essays from Four Decades,* pref. de Perry Anderson, intr. de Tamara Deutscher, Londres, Verso, 1984, pp. 18-25, en pp. 19 y 20.

[39] Véanse Curzio Malaparte, *Kaputt,* Nueva York, New York Review Books, 2005 [ed. cast.: *Kaputt*, trad. de David Paradela López, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009], y Vasili Grossman, *A Writer at War. Vasily Grossman with the Red Army, 1941-1945,* ed. y trad. de Antony Beevor y Luba Vinogradova, Nueva York, Pantheon, 2005 [ed. cast.: *Un escritor en guerra. Vasili Grossman en el Ejército Rojo, 1941-1945,* trad. de Juanmari Madariaga, Barcelona Crítica, 2006]. La novela de Malaparte, originalmente publicada en italiano en 1944, describe las atrocidades de la Wehrmacht en el frente oriental y se basa en sus crónicas de guerra (muchas de ellas censuradas) para el *Corriere della Sera*. Los reportajes de Grossman desde el frente fueron la fuente de su famosa novela *Life and Fate,* Nueva York, Harper & Row, 1985 [ed. cast.: *Vida y destino,* trad. de Marta Rebón, Barcelona, Galaxia Gutenberg y Círculo de Lectores, 2007].

[40] Véase Ernst Jünger y Carl Schmitt, *Briefwechsel. Briefe, 1930-1983,* ed. de Helmut Kiesel, Stuttgart, Klett-Cotta, 1999, pp. 151-153. Sobre esta correspondencia, véase Gopal Balakrishnan, «Two on the Marble Cliffs», en *New Left Review,* segunda serie, núm. 1, enero-febrero de 2000, pp. 162-168. Véase también Ernst Jünger, «Notes from the Caucasus», en *A German Officer in Occupied Paris. The War Journals, 1941-1945,* pról. de Elliot Neaman, Nueva York, Columbia University Press, 2019, pp. 115-165 [ed. cast.: «Anotaciones del Cáucaso», en *Radiaciones I. Diarios de la Segunda Guerra Mundial (1939-1943),* trad. de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, 1992, pp. 381-461].

[41] Véase Brian Moynahan, *Leningrad. Siege and Simphony,* Nueva York, Atlantic Monthly Press, 2013 [ed. cast.: *Leningrado. Asedio y sinfonía,* trad. de Alejandro Pradera, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015].

[42] Anne Applebaum, *Gulag. A History,* Nueva York, Doubleday, 2003, pp. 89 y 90 [ed. cast.: *Gulag. Historia de los campos de concentración soviéticos,* trad. de Magdalena Chocamo, Barcelona, Debate, 2004].

[43] Steven A. Barnes, *Death and Redemption. The Gulag and the Shaping of Soviet Society,* Princeton, Princeton University Press, 2011, pp. 39 y 36.

[44] Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme,* París, Gallimard, 1965, p. 298 [ed. cast.: *Democracia y totalitarismo,* trad. de Ángel Viñas, Barcelona, Seix Barral, 1968].

[45] Franz Neumann, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944,* Nueva York, Harper & Row, 1966, p. xii [ed. cast.: *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo,* trad. de Vicente Herrero y Javier Márquez, México, Fondo de Cultura Económica, 1983].

[46] Karl Korsch, «The Marxist Ideology in Russia» [1938], en *Karl Korsch. Revolutionary Theory,* ed. de Douglas Kellner, Austin, University of Texas Press, 2013, pp. 158-164 [ed. cast.: «Sobre la historia de la ideología marxista en Rusia», en *Sobre la teoría y la práctica de los marxistas,* trad. de José María Mauleón, Salamanca, Sígueme, 1979, pp. 49-53]. Eric Hobsbawm hizo notar «la paradoja del marxismo ruso», que había heredado la tradición revolucionaria del populismo y, tras los pasos de los llamados «marxistas legales», utilizó los escritos de Marx para demostrar que «Rusia tenía que pasar por la etapa del capitalismo»; véase Eric Hobsbawm, «The Influence of Marxism, 1880-1914», en *How to Change the World. Reflections on Marx and Marxism,* New Haven, Yale University Press, 2011, pp. 211-260, en p. 220 [ed. cast.: «La influencia del marxismo, 1880-1914», en *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo, 1840-2011,* trad. de Silvia Furió, Barcelona, Crítica, 2011, pp. 219-266].

[47] León Trotski, *History of the Russian Revolution,* cit., p. 6. Sobre las discusiones entre Marx y los populistas rusos, véase Teodor Shanin (comp.), *Late Marx and the Russian Road. Marx and «the Peripheries of Capitalism»,* Nueva York, Monthly Review Press, 1983 [ed. cast.: *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo,* trad. de Graziella Baravalle, Madrid, Revolución, 1988].

[48] León Trotski, *History of the Russian Revolution,* cit., p. 617.

[49] A juicio de Marx, el horizonte cultural de los campesinos franceses no iba más allá de los límites de sus propiedades y, debido a sus prejuicios ancestrales, eran incapaces de actuar como una clase. En vez de crear una entidad política –escribía en *El dieciocho Brumario*–, su unión era puramente mecánica: «La gran masa de la nación francesa está formada por la mera adición de magnitudes homólogas, tal como las papas en una bolsa constituyen una bolsa de papas». Véase Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte,* en Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works,* vol. 11: *Marx and Engels 1851-1853,* Londres, Lawrence & Wishart, 2010, pp. 99-197, en p. 187 [ed. cast.: *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte,* trad. de Elisa Chuliá, Madrid, Alianza, 2015]. En consecuencia, era preciso que los campesinos fueran representados por una fuerza externa, como la Iglesia durante la Revolución Francesa o Luis Napoleón en 1848.

[50] En Rebecca E. Karl, «Toward the Peasant Revolution, 1921-1927», «Establishing Revolutionary Bases: From Jinggangshan to Yan'an, 1928-1935» y «Yan'an, the War of Resistance against Japan, and Civil War, 1935-1949», respectivamente, se encontrará una descripción sintética del proceso revolucionario en China; capítulos 3 a 5 de *Mao Zedong and China in the Twentieth-Century World. A Concise History,* Durham, Duke University Press, 2010, pp. 21-34, 35-50 y 51-72.

[51] Mao Tse-Tung, «Report on an Investigation of the Peasant Movement in Hunan» [1927], en *Selected Works,* Pekín, Foreign Languages Press, 1965, vol. 1, pp. 23-59, en p. 33 [ed. cast.: «Informe sobre una investigación del movimiento campesino en Junan», en *Obras escogidas de Mao Tsé-tung,* Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1968, vol. 1, pp. 19-59].

[52] Mao Tse-Tung, *op. cit.,* p. 28. Es interesante señalar que en 1932 Trotski destacó la necesidad de reconstruir las células comunistas en las ciudades y expresó un gran escepticismo en relación con el Ejército Rojo campesino creado por Mao en Jiangxi. Véase León Trotski, «Peasant War in China and the Proletariat» [1932], en *On China,* ed. de Les Evans y Russell Block, intr. de Peng Shu-tse, Nueva York, Monad Press y Pathfinder Press, 1976, pp. 522-531 [ed. cast.: «La guerra campesina en China y el proletariado», en *Escritos,* t. 3: *1930-1932,* vol. 2: *1932,* trad. de Alba Neira y Susana Malekin, Bogotá, Pluma, 1977, pp. 30-44].

[53] Según Perry Anderson, «la Revolución China surgió directamente de la Revolución Rusa y se mantuvo conectada con ella, como inspiración o advertencia, hasta su momento común de verdad a fines de los años ochenta». Véase Perry Anderson, «Two Revolutions: Rough Notes», en *New Left Review,* vol. 61, núm. 1-2, enero-febrero de 2010, pp. 59-96, en p. 60 [ed. cast.: «Dos revoluciones: notas de borrador», en *New Left Review* (edición en español), vol. 61, marzo-abril de 2010, pp. 55-90].

[54] Gustav Landauer, «Revolution» [1907], en *Revolution and Other Writings. A Political Reader,* ed. de Gabriel Kuhn, pref. de Richard Day, Oakland (CA), PM Press, 2010, pp. 110-185, en p. 153 [ed. cast.: *La revolución,* trad. de Pedro Scaron, Barcelona, Tusquets, 1977].

[55] Véase Manuel Caballero, *Latin America and the Comintern, 1919-1943,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986 [ed. orig.: *La Internacional Comunista y la revolución*

latinoamericana, 1919-1943, Caracas, Nueva Sociedad, 1988].

[56] José Carlos Mariátegui, *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality,* trad. de Marjory Urquidi, intr. de Jorge Basadre, Austin, University of Texas Press, 1971, pp. 28 y 29 [ed. orig.: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* Lima, Fondo Editorial Cultura Peruana, 2016; tal como señala el propio Mariátegui en *Siete ensayos…,* la cita es una parte de su introducción a Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes,* Lima, Minerva, 1927. (N. del T.)]. Véanse Robert Paris, *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui,* trad. de Oscar Terán, rev. de José Aricó, México, Siglo XXI, col. Cuadernos de Pasado y Presente, 1981, y Michael Löwy, «Introduction», en Michael Löwy (comp.), *Marxism in Latin America from 1909 to the Present. An Anthology,* Atlantic Highlands (NJ), Humanities Press, 1992, pp. xiii-lxv, en pp. xix-xxiv [ed. cast.: «Introducción. Puntos de referencia para una historia del marxismo en América Latina», en Michael Löwy (comp.), *El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días,* Santiago de Chile, LOM, 2007, pp. 9-67].

[57] Véase Georges Haupt y Madeleine Rebérioux, «L'attitude de l'Internationale», en Georges Haupt y Madeleine Rebérioux (comps.), *La Deuxième Internationale et l'Orient,* París, Cujas, 1967, pp. 17-48, en pp. 25-34.

[58] Daniel De Leon, «Flashlights on the Amsterdam Congress», en *Daily People,* 27 de noviembre de 1904, cit. en David S. Herreshoff, *The Origins of American Marxism. From the Transcendentalists to De Leon,* Nueva York, Monad Press, 1973, p. 169.

[59] Véase el informe taquigráfico del discurso inaugural de Zinóviev en John Riddell (comp.), *To See the Down. Baku, 1920. First Congress of the Peoples of the East,* trad. de Brian Pearce, Nueva York, Pathfinder Press, 2009, p. 88. Muchas intervenciones mencionaron la «guerra santa» contra el imperialismo. Dirigido a los «pueblos de Oriente» que ya habían «marchado bajo la enseña verde del Profeta», el manifiesto del congreso declaraba que todas las guerras santas eran «fraudulentas» y convocaba a la «primera guerra santa real, bajo la bandera roja de la Internacional Comunista»: «¡Una guerra santa por la libertad, la independencia y la felicidad de todos los pueblos de Oriente!» (p. 262). Véanse también Pierre Broué, *Histoire de l'Internationale Communiste, 1919-1943,* París, Fayard, 1997, pp. 181 y 182; Serge Wolikow, *L'Internationale Communiste (1919-1943). Le Komintern ou le rêve déchu du parti mondial de la révolution,* París, L'Atelier, 2010, pp. 35-37, y Pierre Frank, *Histoire de l'Internationale Communiste, 1919-1943,* París, La Brèche, 1979, vol. 1, pp. 104-107.

[60] Véase Stephen White, «Communism and the East: the Baku Congress, 1920», en *Slavic Review,* vol. 33, núm. 3, septiembre de 1974, pp. 492-514.

[61] M. N. Roy, *Memoirs,* Bombay, Allied Publishers, 1964, p. 392.

[62] Véase el mensaje de Enver Pachá en John Riddell (comp.), *op. cit.,* pp. 138-142.

[63] Alfred Rosmer, *Lenin's Moscow* [1953], trad. de Ian Birchall, Chicago, Haymarket, 2016, p. 93 [ed. cast.: *Moscú bajo Lenin, 1920-1924,* trad. de Ana María Palos, México, Era, 1982].

[64] Véanse las actas de la séptima sesión, celebrada el 7 de septiembre de 1920 y dedicada a las «Mujeres de Oriente», en John Riddell (comp.), *op. cit.,* p. 232.

[65] *Ibid.,* p. 234.

[66] Brigitte Studer, *Reisende der Weltrevolution. Eine Globalgeschichte der Kommunistischen Internationale,* Fráncfort, Suhrkamp, 2020, p. 125.

[67] Cit. en Stephen White, *op. cit.,* p. 502.

[68] H. G. Wells, *Russia in the Shadows* [1920], Nueva York, George H. Doran Company, 1921, p. 96 [ed. cast.: *Rusia en las tinieblas,* trad. de Ricardo Baeza, Madrid, Calpe, 1920].

[69] Véase Stephen White, *op. cit.,* pp. 493 y 503.

[70] John Riddell (comp.), *op. cit.,* p. 74.

[71] *Ibid.,* pp. 54 y 55.

[72] Cit. en Jane Degras (comp.), *The Communist International, 1919-1943. Documents,* vol. 1: *1919-1922,* Londres, Oxford University Press, 1956, p. 105.

[73] Esto coincidía con el paso de Lenin de una «lógica cronotópica y evolutiva» a una visión «multilineal» del proceso histórico, según lo estima Matthieu Renault, quien, de todos modos, considera que el congreso de Bakú fue un acontecimiento insignificante. Véase Matthieu Renault, *L'Empire de la révolution. Lénine et les musulmans de Russie,* París, Syllepse, 2017.

[74] Para Hitler, el bolchevismo era «una doctrina humana de apariencia asiática o bárbara»; cit. en Ernst Nolte, *Streitpunkte. Heutige und künftige Kontroversen um den Nationalsozialismus,* Berlín, Propyläen, 1993, p. 371.

[75] Los orígenes de este mito –la tortura de «la rata en la caja» supuestamente practicada por una Cheka china– se remontan a un panfleto de la Guardia Blanca publicado por Serguéi P. Melgunov en 1924 y rápidamente traducido a varios idiomas occidentales: *The Red Terror in Russia,* Londres y Toronto, J. M. Dent & Sons, 1925 [ed. cast.: *El terror rojo en Rusia (1918-1924),* 3 vols., Madrid, Caro

Raggio, 1927]. Durante la controversia de los historiadores alemanes de los años ochenta, lo exhumó Ernst Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg, 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus,* Fráncfort, Ullstein, 1987, p. 115, y una larga nota al pie, p. 564 [ed. cast.: *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalismo y bolchevismo,* trad. de Sergio Monsalvo Castañeda, México, Fondo de Cultura Económica, 1994]. Véase Hans-Ulrich Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum «Historikerstreit»,* Múnich, Beck, 1988, pp. 147-154.

[76] Cit. en Ernst Nolte, *Streitpunkte,* cit., p. 356.

[77] Jakob Moneta, *La Politique du Parti communiste français dans la question coloniale, 1920-1963,* París, Maspero, 1971.

[78] Véase Ben Kiernan, *The Pol Pot Regime. Race, Power, and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975-1979,* New Haven, Yale University Press, 2008 [ed. cast.: *El régimen de Pol Pot. Raza, poder y genocidio en Camboya bajo el régimen de los jemeres rojos, 1975-1979,* trad. de Gabriel Merlino, Buenos Aires, Prometeo, 2010].

[79] Eduard Bernstein, *Evolutionary Socialism. A Criticism and Affirmation,* trad. de Edith C. Carvey, Nueva York, B. W. Huebsch, 1911, p. 148 [ed. cast.: *El socialismo evolucionista,* trad. de Enrique Díaz-Retg, Granada, Comares, 2011].

[80] En Peter Gay, *The Dilemma of Democratic Socialism. Eduard Bernstein's Challenge to Marx,* Nueva York, Columbia University Press, 1952, se encontrará una reconstrucción de este debate.

[81] Véase Perry Anderson, *The Antinomies of Gramsci. With a New Preface* [1977], Londres y Nueva York, Verso, 2017 [ed. cast.: *Las antinomias de Antonio Gramsci,* trad. de Lourdes Bassols, Madrid, Akal, 2018].

[82] Sobre la trayectoria del comunismo italiano, véase Lucio Magri, *The Tailor of Ulm. Communism in the Twentieth-Century,* Londres, Verso, 2011 [ed. cast.: *El sastre de Ulm. El comunismo en el siglo XX. Hechos y reflexiones,* trad. de Juan Pablo Roa y Roberta Raffetto, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2011]. Sobre el eurocomunismo como fenómeno global, véase Ernest Mandel, *From Stalinism to Eurocommunism. The Bitter Fruits of «Socialism in One Country»,* Londres, Verso, 1978 [ed. cast.: *Crítica del eurocomunismo,* trad. de Emilio Olcina Aya, Barcelona, Fontamara, 1978].

[83] Donald Sassoon, *One Hundred Years of Socialism. The West European Left in the Twentieth Century,* Nueva York, The New Press, 1996, p. 73 [ed. cast.: *Cien años de socialismo,* trad. de Miguel Izquierdo Ramón, Barcelona, Edhasa, 2001].

[84] Tony Judt, *Postwar. A History of Europe since 1945,* Nueva York, Penguin, 2005, p. 363 [ed. cast.: *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945,* trad. de Jesús Cuéllar y Victoria E. Gordo del Rey, Madrid, Taurus, 2006].

[85] *Ibid.,* pp. 90-99.

[86] Rosa Luxemburg, «Social Reform or Revolution» [1900], en *The Rosa Luxemburg Reader,* ed. de Peter Hudis y Kevin B. Anderson, Nueva York, Monthly Review Press, 2004, pp. 128-167, en p. 156 [ed. cast.: *¿Reforma social o revolución?,* trad. de Atilio A. Borón, Buenos Aires, Luxemburg, 2010].

[87] Giorgio Amendola, «Il socialismo in Occidente» e «Ipotesi sulla riunificazione», publicados por el semanario comunista *Rinascita* el 7 y el 28 de noviembre de 1964. Sobre este debate, véanse Franco Andreucci, *Da Gramsci a Occhetto. Nobiltà e miseria del PCI, 1921-1991,* Pisa, Della Porta, 2014, pp. 374-383, y Aldo Agosti, *Storia del Partito comunista italiano, 1921-1991,* Roma y Bari, Laterza, 2012, pp. 94 y 95, y también Donald Sassoon, *op. cit.,* pp. 302 y 303.

[88] Véase Annie Kriegel, *Les Communistes français. Essai d'ethnographie politique,* París, Seuil, 1968 [ed. cast.: *Los comunistas franceses,* trad. de Francesc Pallarés, Madrid, Villalar, 1978].

[89] Se encontrará un relato biográfico en Fabio Baldassarri, *Ilio Barontini. Fuoriuscito, internazionalista e partigiano,* Turín, Robin, 2013. Sobre la actividad de Barontini dentro de la Resistencia etíope, véase Neelam Srivastava, «AntiColonialism and the Italian Left: Resistances to the Fascist Invasion of Ethiopia», en *Interventions,* vol. 8, núm. 3, 2006, pp. 413-429.

[90] Walter Benjamin, «On the Concept of History» [1940], en *Selected Writings,* 4 vols., ed. de Michael Jennings, vol. 4: *1938-1940,* Cambridge (MA), Harvard University Press, 2003-2006, pp. 389-400, en p. 392 [ed. cast.: «Sobre el concepto de historia», en *Obras,* libro 1, vol. 2, trad. de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Abada, 2008, pp. 303-318].

Créditos de las ilustraciones

0.1. Théodore Géricault, *La balsa de la Medusa*, 1819, óleo sobre tela, Musée du Louvre, París. © RMN-Grand Palais/Alamy Nueva York.

0.2. V. V. Spasski, «Hacia el faro de la Internacional Comunista», 1919, cartel soviético, Biblioteca Lenin, Moscú. © Sputnik/Alamy Stock Photo.

1.7. Yuri Piménov, «Contra la religión, por el plan industrial y financiero, completemos en cuatro años el plan quinquenal», 1930, cartel soviético. © Sputnik/Alamy Stock Photo.

1.8. Cartel soviético, 1939. © Heritage Image Partnership Ltd/Alamy Stock Photo.

2.1. Marc Chagall, *Adelante, adelante,* 1918, aguada, Musée National d'Art Moderne, París. © 2020 Artists Rights Society (ARS), Nueva York/ ADAGP, París.

2.3. «El bolchevismo trae guerra, desempleo y hambre», 1920, cartel de la Liga de Lucha contra el Bolchevismo, Berlín. © Hi-Story/Alamy Stock Photo.

2.5. Ejecución de Luis XVI, París, enero de 1793, grabado. © RMN-Grand Palais/Alamy Stock Photo.

2.9. Jacques-Louis David, *Juramento del juego de pelota*, 1791, tela, Musée Carnavalet, París. © RMN-Grand Palais/Alamy Stock Photo.

2.11. Viktor Deni, «El capital», cartel soviético, 1920. © Sputnik/Alamy Stock Photo.

3.2. Bruno Braquehais, *La demolición de la columna de Vendôme*, 1871, Musée d'Orsay, París. © Alex Ramsay/Alamy Stock Photo.

3.6. Charles-François Thibault, *Barricada de la calle Saint-Maur-Popincourt antes del ataque del ejército,* 25 de junio de 1848. © RMN-Grand Palais/ Alamy Stock Photo.

3.7. Charles-François Thibault, *Barricada de la calle Saint-Maur-Popincourt después del ataque del ejército*, 26 de junio de 1848. © RMN-Grand Palais/Alamy Stock Photo.

3.8. Ernest Meissonier, *La barricada,* 1851, tela, Musée du Louvre, París. © RMN-Grand Palais/Alamy Stock Photo.

3.9. Willy Römer, Berlín, 11 de enero de 1919 *(Freiheit-Postkarte)*. © dpa Picture Alliance/Alamy Stock Photo.

3.10. El Lisitski, *Golpead a los blancos con la cuña roja,* 1919, óleo sobre tela, Tate Gallery, Londres. © 2020 Artists Rights Society (ARS), Nueva York.

3.11. Diego Rivera, *El hombre controlador del universo,* 1934, mural, Palacio de Bellas Artes, México. © 2020 Banco de México Diego Rivera Frida Kahlo Museums Trust, México, D. F./Artists Rights Society (ARS), Nueva York.

4.1. August Sander, *Revolucionarios* (Alois Lindner, Eric Mühsam, Guido Kopp), *Antlitz der Zeit,* 1929. © Die Photographische Sammlung/SK Stiftung Kultur-August Sander Archiv, Colonia/ARS, Nueva York 2020.

4.2. August Sander, *Communist leader* (Paul Frölich), *Antlitz der Zeit,* 1929. © Die Photographische Sammlung/SK Stiftung Kultur-August Sander Archiv, Colonia/ARS, Nueva York 2020.

4.3. August Sander, *Intelectuales proletarios* (Else Lasker-Schüler, Tristan Rémy, Franz Wilhelm Seiwert, Gerd Arntz), *Antlitz der Zeit,* 1929. © Die Photographische Sammlung/SK Stiftung Kultur-August Sander Archiv, Colonia/ARS, Nueva York 2020.

4.4. Karl Marx, 1861. Colección privada. © HIP/Alamy Stock Photo.

4.6. Mijaíl Bakunin, 1860, retrato hecho por Nadar. Colección privada. © HIP/Alamy Stock Photo.

4.13. Thomas Hart Benton, *América hoy,* 1931, témpera al huevo, detalle con un retrato de Max Eastman, Metropolitan Museum, Nueva York. © 2020 T. H. and R. P. Benton Testamentary Trusts/UMB Bank Trustee/Licensed by VAGA at Artists Rights Society (ARS), Nueva York.

4.14. Claude Cahun, *Autorretrato de hombre joven*, 1920, Museum of Modern Art, Nueva York. © The Museum of Modern Art, New York licensed by Scala/Art Resource, Nueva York.

4.15. Eugène Appert, *Retrato de Louise Michel en la cárcel,* 1871. © Alamy Stock Photo.

4.16. Retrato de Louise Michel con el uniforme de la Guardia Nacional, *Berliner Illustrierte Zeitung,* 1904. © FLHC41/Alamy Stock Photo.

4.18. Isaak Izráilevich Brodsky, *La apertura festiva del Segundo Congreso de la Internacional Comunista,* 1924, detalle, Museo Estatal de Historia, Moscú. © Alamy Stock Photo.

4.20. José Carlos Mariátegui, Lima, 1928, fotografía tomada por el pintor argentino José Malanca, Archivo José Carlos Mariátegui, Lima. © History and Art Collection/Alamy Stock Photo.

4.22. Ho Chi Minh en el congreso de fundación del Partido Comunista francés, Tours, diciembre de 1920.

4.23. Manabendra Nath Roy, Moscú, 1924. © Photo 12/Alamy Stock Photo.

4.27. Salón de la exposición *Der ewige Jude,* Múnich, 1937. © Sueddeutsche Zeitung Photo/Alamy Stock Photo.

5.1. Eugène Delacroix, *La Libertad guiando al pueblo,* 1831, óleo sobre tela, Musée du Louvre, París. © Alamy Stock Photo.

5.2. François-Auguste Biard, *Proclamación de la abolición de la esclavitud en las colonias francesas,* 1849, tela, Château de Versailles, Francia. © Alamy Stock Photo.

6.2. Diego Rivera, *Reparto de armas,* 1926, mural, Secretaría de Educación Pública, México. © 2020 Banco de México Diego Rivera Frida Kahlo Museums Trust, México, D. F./Artists Rights Society (ARS), Nueva York.

El resto de las imágenes está en el dominio público.

PINCHE AQUÍ

La colección *REVERSO* ⓐ *Historia crítica* tiene como objetivo ofrecer miradas alternativas sobre la historia. Tiene preferencia por los procesos sociales, políticos y culturales de las últimas décadas, pero también por aquellos que, pese a ser más remotos, sean objeto de debate y controversia en la actualidad. Recupera el ideal clásico de analizar el pasado para entender mejor el presente, pero aspira también a penetrar en el presente para desentrañar los relatos que desde él se construyen sobre el pasado. La colección publica libros respaldados por una investigación rigurosa, pero atractivos para un grupo amplio de lectoras y lectores inquietos. No quiere glosas, redundancias, ni acomodo a los consensos historiográficos establecidos, sino ideas propias y atrevidas que miren de forma crítica la realidad. No aspira a construir ningún nuevo consenso sobre el pasado, sino a disentir con fundamento y a reproducir el disenso también en su interior.

REVERSO ⓐ *Historia crítica* concibe la historia en un sentido amplio y transdisciplinar muy alejado de las habituales divisiones burocráticas y corporativas del conocimiento. Quiere dar más voz a una nueva generación de autoras y autores que ya se están haciendo oír, pero también a quienes lo hicieron con voz propia en tiempos más monótonos.

Quiere ser, en definitiva, una forma rigurosa, ágil, plural, discrepante y crítica de mirar al pasado y al presente.